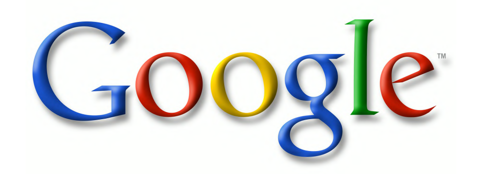






DES

ALBERTUS MAGNUS

VERHÄLTNISS ZU DER ERKENNTNISSLEHRE

DER

GRIECHEN, LATEINER, ARABER UND JUDEN.

EIN BEITRAG ZUR GESCHICHTE DER NOETIK.

FESTSCHRIFT

VERFASST

IM AUFTRAGE DES COMITÉ'S ZU DER SECHSTEN SÄCULARFEIER UND ZUR ENTHÜLLUNG DES ALBERTUS-DENKMALS IN DESSEN VATERSTADT LAUINGEN

VON

DR. JOSEF BACH

O. Ö. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE UND PÄDAGOGIK AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN.

WIEN 1881.

WILHELM BRAUMÜLLER

K. K. HOF- UND UNIVERSITÄTSBUCHHÄNDLER.



Einleitung.

Lord Bacon gilt einem grossen Theile der wissenschaftlich Gebildeten als der Träger der modernen Wissenschaft. Er hat die Wissenschaft auf die Erfahrung hingewiesen, entweder ohne zu sagen, was Erfahrung ist, oder Erfahrung mit einem rein physikalischen Process von Sinnesempfindungen verwechselnd. Als vorzüglichster und hervorragendster Gegner der aristotelischen Philosophie hat er, obwohl nur einem Patrizio und Petrus Ramus folgend, Vorurtheile gegen die aristotelische Noetik in Curs gebracht, welche ebenso grundlos sind als seine Ansicht, dass das Studium des Stagyriten nicht nur Zeitverlust, sondern Vermehrung der Unwissenheit sei. Die Vieldeutigkeit des Begriffs der Erfahrung, welchen moderne Philosophen hegen, wird als Entschuldigung für den Vorwurf gegen die Peripatetik gelten müssen, dass dieselbe die Erfahrung ausschliesse.

Dagegen bricht sich die Ueberzeugung Macaulay's gleichwohl die Bahn, dass Aristoteles auf dem Gebiete der Noetik mit gigantischer Geisteskraft Licht in das Chaos der Wissenschaften gebracht, und dass ein Abfall von seiner Bahn stets in ein neues intellectuelles Chaos führe, wenigstens auf dem Boden der Begriffswissenschaft. Ob wir hier schon am Ende sind, und eine Umkehr an's Licht als philosophisches Bedürfniss erscheint, mag dahingestellt sein.

*

Albertus Magnus (1193—1280) hat sich in gleicher Weise an dem Genius des Stagyriten zu orientiren versucht, und zu diesem Zwecke sich einer Geistesarbeit unterzogen, welcher kaum ein Zweiter nach ihm gewachsen gewesen wäre.

Dass es ihm lediglich um den genuinen Aristoteles zu thun war, den Zeugen der natürlichen Wahrheit, spricht er unzähligemal aus.

Die Meinung, dass dies ihm in allen Punkten gelungen sei, hat er selber niemals gehabt, so wenig als den Glauben, dass der Stagyrite alle Räthsel für alle Zeiten gelöst habe.

Seine eigene wissenschaftliche Ueberzeugung ist nicht so leicht darzustellen. Doch dürfte eine Darstellung derjenigen hervorragenden Parteibestrebungen, welche sich an die aristotelische Philosophie unter den Griechen, Arabern, Juden und Lateinern anschlossen, einiges Licht auf die Art und Weise der eigenen Anschauung Albert's des Grossen werfen.

Eine Geschichte der Noetik nach Aristoteles wird davon vielleicht um so eher Notiz nehmen müssen, als Albert mit denjenigen Theorien in Fühlung tritt, sie kritisch betrachtet, welche unter neuen Namen in neuer Gestalt vom 16. Jahrhundert bis in die Gegenwart als die hervorragenden philosophischen Systeme hervorgetreten sind.

Wir finden in dem Gefolge der Peripatetiker der alten und mittleren Zeit „Vorläufer“ von Hume, Berkeley, Kant ebenso wie von Cartesius, Leibnitz, Fichte. Die Gedankenbahnen eines Spinoza sind vor Albert ebenso schon begangen und durchleuchtet worden, wie von modernen Philosophen.

Mit all diesen Richtungen tritt Albertus Magnus in Fühlung.

Von diesem Standpunkte aus hat eine Darstellung seines Verhältnisses zu den Hauptrepräsentanten der Peripatetik bei den Griechen, Arabern, Juden und Lateinern ein unmittelbares

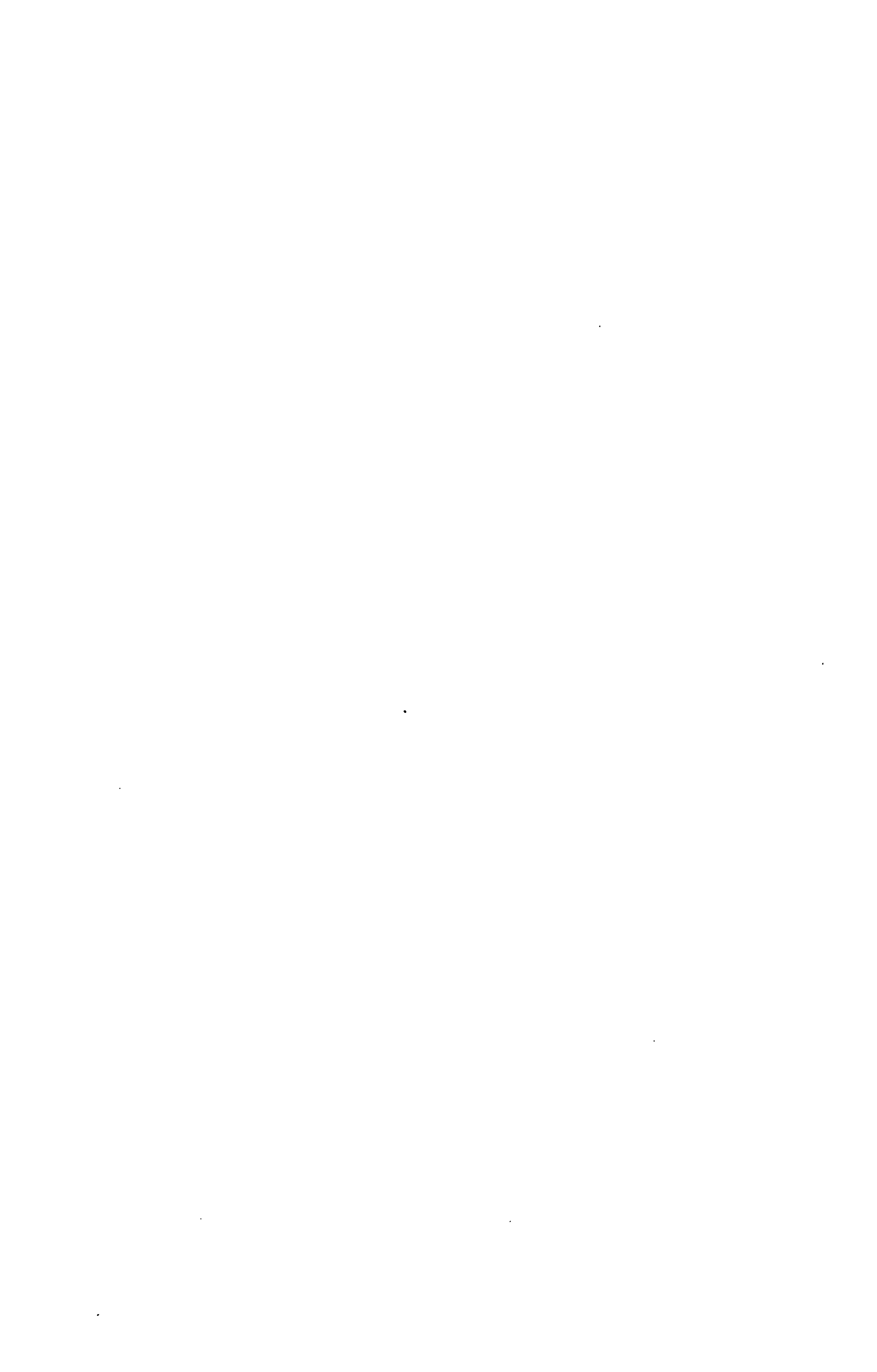
Interesse für die Gegenwart, wenigstens für Jene, welche so viel wissenschaftliche Unbefangenheit in sich tragen, dass bereits das Wort „Scholastik“ ihnen nicht mit Reaction gleichbedeutend ist.

Dass vom Standpunkte der Kritik manche Fragen mehr angeregt als gelöst sind, ist mir eben so wenig fremd, wie dem strengsten Kritiker. Selbst die Arbeit eines Menschenalters würde dazu kaum hinreichen. Wir sind hier erst am Anfange. Wie Albert der Grosse ehedem einen Wendepunkt der Peripatetik im grossen Styl repräsentirt, so wird eine ernstere Beschäftigung mit ihm Jedem nicht blos ein rein historisches Interesse erwecken, sondern ihm neben manch' Veraltetem in den wichtigsten erkenntniss-theoretischen Fragen Anknüpfungspunkte zur richtigen Beurtheilung der Gegenwart bieten. Die gerechte Würdigung der Fortschritte auf dem Boden der gegenwärtigen Wissenschaft scheint uns eine Anerkennung des Wahren und Grossen der Vergangenheit nicht auszuschliessen. Historische Gerechtigkeit und wissenschaftliche Kritik sind nicht conträre Gegensätze.

Während diese Wahrheit als Thatsache auf dem Gebiete der Kunst bereits sich Bahn gebrochen hat, stehen wir auf dem Boden der Wissenschaft, namentlich der des lateinisch-christlichen Mittelalters, noch in einem Stadium der Geschmacksrichtung, welche dem der Zeit Winkelmann's und Goethe's in der Aesthetik analog ist. Ein künstlich affectirter und tendenziöser Autochthonismus, der so lange als philosophische Selbstständigkeit galt, hat sich bereits als literärischer Idiotismus selbst gerichtet. Erfahrung und Geschichte sind die b e i d e n Augen der Wissenschaft. Der künstliche Versuch, ohne das eine oder das andere, oder ohne beide Augen sehen zu wollen, ist kein normaler.

München, im Mai 1881.

Der Verfasser.



Inhalt.

Dritter Theil.

A. Albert und die jüdischen Philosophen.

B. Albert und die Lateiner.

Erster Theil.

Verhältniss Albert's zu den Griechen.

I. Vorsokratische Philosophie.

1. Die historisch-kritischen Beziehungen Albert's zu den voraristotelischen Philosophen lassen sich unter drei hervorragende Gesichtspunkte unterbringen, nach den drei Hauptmomenten der Erkenntniss, dem empirisch-sensualistischen, dem idealistisch-geistigen und dem kritisch-reflectirenden.

Die Einseitigkeit und Verkehrtheit — das ist der Grundgedanke — resultirt aus der einseitigen Betonung oder ausschliesslichen Fixirung eines dieser Momente.

Der Sensismus, oder in moderner Fassung Positivismus, entsteht aus der Ueberspannung des Momentes der sinnlichen Empirie, und der Unterordnung der höheren geistigen Factoren unter die Sinnesfunctionen.

Eine ganze Reihe sonst sich nur in entfernter Weise berührender Systeme deducirt Albert aus dieser Verkehrung der logischen Ordnung. Wenn Plato den Theaetet und Protagoras für den Satz verantwortlich macht, dass „Wissenschaft nichts anderes als sinnliche Wahrnehmung ist“ [1]), so vindicirt Albert bereits der Philosophie Heraklits und seiner Schule eine sensualistische

[1]) Plato Theaetet 151 F. 186 F. Alb. de causis et processu univ. l. II. tr. II. c. 26. b... Heraclitus deceptus fuit... putabat enim, quod intellectus hominis non acciperet nisi per influentiam ab intelligentia, nec acciperet acceptionem a rebus...

Verkehrung des eigentlichen Erkenntnissprincips in eine passive Spontaneität. Der erkennende Verstand nimmt dem Heraklitischen „Fluss" gegenüber eine bloss passive Stellung ein, das Erkennen selbst erscheint als blosse sinnliche Receptivität.

Dem Heraklit sowohl, als dem Protagoras schreibt Albert den Satz zu, dass der Mensch der Massstab und Richter des Wahren sei, dass nicht das objective Sein, sondern die Art, wie sich die Dinge dem Subject darstellen — der Schein der Massstab für die Wissenschaft sei [2]). Dieser subjectivistische Phänomenalismus (Kriticismus des Bewusstseins) basirt auf dem sogenannten Anthropologismus (subjectivistischer Skepticismus) — und beide auf dem sensualistischen Grundsatz: „Wissenschaft ist nichts anderes, als sinnliche Wahrnehmung" [3]), welcher Grundsatz bei Heraklit, Plato, den „alten Stoikern" und Epikuräern eine scheinbar excessiv idealistische Wendung hat, nämlich die Form, dass dem menschlichen Intellect das Wissen nicht von Seite des Wirklichen, sondern durch Eingiessung von einer jenseitigen Intelligenz (per influentiam ab intelligentia) zukomme.

Das dem einseitigen Sensismus scheinbar entgegengesetzte andere Extrem des Hyper-Idealismus der Platoniker reducirt sich somit auf eine gemeinsame Voraussetzung von der bloss passiven Natur des Erkennens [4]). Die Vorstellung von dem lediglich leidenden Zustande des erkennenden Subjects bleibt im

---

[2]) Liber de causis et processu univ. lib. II. tr. II. c. 26. T. V. 606. cf. lib. I. Physic. t. 1. T. II. c. 2. p. 3 b: zählt den Ptolemäus zu den Heraklitäern, dicit de naturis non haberi scientiam certam propter sui mutabilitatem, sed potius esse opinionem de ipsis: cujus signum esse dixit quia plurimi in natura diversa opinati sunt. . . (opinio = science).

[3]) Wohl mit Beziehung auf Plato Theaetet. p. 160—179. Aristoteles Metaph. Γ. 1009 a 5. εἴτε γὰρ τὰ δοκοῦντα πάντα ἐστὶν ἀληθῆ καὶ τὰ φαινόμενα, ἀνάγκη πάντα ἅμα ἀληθῆ καὶ ψευδῆ εἶναι. de causis l. c. p. 606. Propter quod concesserunt contradictoria simul esse vera. Et ratio eorum fuit, quod dixerunt hominem esse mensuram omnium eorum quae sunt cf. de apprehensione. V. 21. a. n. 8. b. n. 10. T. XXI.

[4]) Cf. De causis et processu universitatis l. I. Tr. I. c. 1. (T. V. 528.) Epicurus enim et omnia et unum esse dixit, et omnium principia ad materiam retulit: licet quidam eorum addiderunt principium unum motus: quod cum non nisi in materia contemplabantur, primum principium dicebant materiam, formas nihil esse dicentes nisi modos quosdam materiae resultantes.... ibid. 559 a. kurz der Atomismus charakterisirt.

Grunde dieselbe, ob man dazu in hyperidealistischer Weise neuplatonische Intelligenzen, oder in rohsensualistischer sogenannte Stoffe, oder nach feinerer positivistischer Fassung Nervenreize und Empfindungsreihen als active Principien ergänzend beifügt[5]).

Somit kann Albert nicht bloss den Heraklit, sondern sogar den Plato und Anaxagoras — scheinbar die grösste Ironie auf die Geschichte der Philosophie — neben dem von ihm sonst so hochgestellten Alexander von Aphrodisias zu den Repräsentanten eines feineren psychologischen Positivismus zählen, weil sie in mannigfacher Weise die specifische Natur des menschlichen Erkennens misskennend, den menschlichen Intellect als passiv prädisponirt und somit im populären Sinne als „leidend“ sich vorstellten[6]).

In dieser Gedankenreihe steht ihm auch die Ansicht eines Galenus[7]), wonach die Seele wohl das physiologische Complement des Körpers, und des Empedokles, wonach sie Temperament desselben wäre.

2. Daraus würde sodann auch die, den Sensismus grundlegende Theorie des Empedokles sich ergeben, dass Geisteserkenntniss und Sinneswahrnehmung sich vollständig deckende identische Begriffe sind[8]).

---

[5]) l. c. p. 528 b. med. Et hanc opinionem intantum secutus est Alexander (Aphrodisiensis) quod et intellectum dicebat esse in corpore propter actionem ex compositione corporis et complexione resultantem. . . De intellectu et intelligibili T. V. p. 243 a. wird Plato mit Leucipp und Demokrit unter eine Rubrik gebracht. Sed et Democritus et Leucippus omnia dicebant esse unum et idem fieri diversitatem ordine et compositione. Errabant autem ambae sectae quia quod est unum processione ab uno simplici et multa secundum esse et figuram, tamen secundum relationem ad primam causam efficientem unicam est unum . .

[6]) cf. Alb. De anima l. III. tr. II. c. 9. c. 10. T. III. p. 140. sq. p. 144. ib. p. 170 a. recapitulirend seine Polemik dagegen: Probatum est autem animam rationalem non esse virtutem in corpore nec aliquid consequens corporis, complexionem vel actionem corporalium qualitatum: ergo non pendet ex eo sicut ex efficiente. . . cf. De int. et int. T. V. p. 253. als Ansicht Alexanders von Aph. quod prima perfectio (intellectus) quae est praeparatio ad secundam, sit facta ex complexione elementorum.

[7]) De apprehensione P. V. (T. XXI. p. 19. b.) complexio enim et harmonia qualitates elementares non transcendunt.

[8]) Mit Beziehung auf Aristoteles Περὶ ψυχῆς Γ. 427 a. 21. καὶ οἵ γε ἀρχαῖοι τὸ φρονεῖν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ταὐτὸν εἶναί φασιν· ὥσπερ καὶ Ἐμπεδοκλῆς εἴρηκε . . . .

Die hervorragenden Vertreter antiker sensualistischer Ontologie und Psychologie sind Demokrit[9]) und Epikur[10]).

Dass von Beiden der Act der geistigen Erkenntniss und der der sinnlichen Wahrnehmung nicht unterschieden, und überdies beide Functionen als blosse Naturprocesse analog den Gesetzen der Mechanik aufgefasst werden, betont Albert häufig[11]).

Die Epikuräer, sagt Albert, haben sowohl die Welt, als den menschlichen Geist nach denselben mechanischen Gesetzen construirt, sie lassen beide durch Composition von feineren oder weniger feinen „runden leeren" Elementen entstehen[12]).

Analog der Vorstellung der alten Physik von dem „Leeren und Vollen" erklärten sie, sei die erste Materie das objectiv absolut Leere, darum jeder Erfüllung Zugängliche, der Intellect dagegen das subjectiv Leere. So entstehe die Welt auf der einen und das Wissen auf der anderen Seite als mechanischer Process[13]).

.Albertus. De Anima T. III. p. 132a. De intellectu et intelligib. l. II. tr. 1. c. 1. T. V. p. 253. Ueber die gleiche Grundlage des modernen Sensismus: Laas Idealismus und Positivismus. Berlin 1879. S. 44 ff. u. a.

[9]) T. II. 313 sq. T. V. 187. In Metaph. l. III. tr. 3. c. 10 T. III. über Demokrit. und Leucipp. als Nominalisten, p. 110 b. nihil erit in re nisi singulare . . . 111a non erit scientia aliqua de rebus . . .

[10]) Vgl. Laas S. 45, der das Dogma des modernen Sensualismus so formulirt: „dass Wissenschaft und Erkenntniss keines besonderen übersinnlichen Principes der Wahrheit bedürfen".

[11]) cf. Arist. de an. III. 426 a. 20: 404 a. 29. 427 a. 28. Metaph. Γ. 1009 b. 15 . . καὶ γὰρ Ἐμπεδοκλῆς μεταβάλλοντας τὴν ἕξιν μεταβάλλειν φησὶ τὴν φρόνησιν. „πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἐν αὔξεται ἀνθρώποισιν." 22. folgt das Axiom des Parmenides, des Anaxagoras und Homer.

[12]) Alb. De causis l. I. c. 1. T. V. 528 b. Isti ex subtilissimis et rotundis et vacuis componebant intellectum, ut omnia penetraret ex subtilissimis, ut omnibus mobilibus mobilior esset, ex rotundis. . . . ex magnis autem et vacuis et rotundis componebant coelum.

[13]) ib. fortgef. 528 b. fine: Id quod ab omnibus vacuum est, dixerunt materiam primam, et ideo omnium susceptibilem. Quod vero subtile et vacuum est in rotundis subtilium omnium dicebant esse susceptivum sicut intellectum vel animam . . . propter quod ejusdem nationis dicebant receptibilitatem loci et intellectus, et mediante eo dicebant moveri species ad intellectum . . . . species et corpora non dicebant esse nisi ex diversa corporum dispositione. wohl mit Beziehung auf das dictum des Parmenides bei Arist. Met. 1009 20: ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυκάμπτων, τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται.

Somit sind der psychologische und metaphysische Sensismus eine Parallele, die sich gegenseitig bedingt; der erstere degradirt den specifischen Erkenntnissact zu einem naturnothwendigen Process, der andere degradirt die Actualität des zeugenden Princips (principium generans et formans) und verflüchtigt dessen Substanzialität zu einer Reihenfolge von Accidencien: verkehrt somit Ursache und Wirkung, Substanz und Accidens, vernichtet mit dem logischen Artbegriff das Gesetz der Identität, mit dem specifischen Naturprincip das Gesetz der Causalität [14]).

An die Stelle der logischen Ordnung tritt der Zufall und die Evolution der subjectiven Phantasiegebilde.

3. Der Begriff des Werdens und der Zeugung auf dem Gebiete der Natur auf der einen Seite und der Begriff des Wissens auf der anderen Seite ist unfassbar, wenn nicht das zeugende und bildende Princip in der Natur und das erkennende Princip in der Seele unter dem Gesetz der Substanzialität und Causalität — d. h. unter dem Gesichtspunkt specifischer Energie gefasst werden [15]).

---

[14]) Mit Beziehung auf Arist. Met. XI, 1072 b. 30: ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσιν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπεύσιππος τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι διὰ τὸ καὶ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζῴων ἀρχὰς αἴτια μὲν εἶναι, τὸ δὲ καλὸν καὶ τέλειον ἐν τοῖς ἐκ τούτων, οὐκ ὀρθῶς οἴονται. τὸ γὰρ σπέρμα ἐξ ἑτέρων ἐστι τελείων, καὶ τὸ πρῶτον οὐ σπέρμα ἐστίν, ἀλλὰ τὸ τέλειον . . . und namentlich der Commentar des Averroes zu der Stelle opp. lat. Arist. Venet. ad Juntas 1552, T. IV. f. 152 col. 1. com. 40. Albertus de nat. et orig. animae c. 3. T. V. p. 187. 188 b.

[15]) De nat. et orig. an. T. V. p. 188 b. In Metaph. l. III. Tr. 3. T. III. c. 8 sq. p. 109 b: Peccatum igitur Epicureorum fuit materiam ut substantiam simplicem accipere, et eam sic principium et elementum entis esse dicere. Stoici autem peccabant in hoc quod formam ab extra venire esse dixerunt. — cf. Summa theol. P. II. tr. I. qu. 4. c. 3. p. 62, T. XVIII: Deinde quaeritur de erroribus Epicureorum et maxime de antiquo errore Anaximenis, qui nuper per quendam David de Dinanto renovatus est, qui dixit deum et materiam primam esse unum — genetisch entwickelt sich aus dem sensualistischen Monismus der Pantheismus — wie nach Simplicius (in Phys. Fol. 32), schon Theophrast dem Anaximenes ausdrücklich solchen Monismus zuschreibt, wie Albert, wenn er den Pantheismus des David auf den Monismus des Anaximenes reducirt, qui dixit omnia esse unum: faktisch richtig citirt. — Albert beruft sich auf den peripatetischen Grundsatz. Lib. de sex principiis Tr. III, c. 1. T. I. p. 211 a: . . sicut naturalis proprietas est actionis ex se passionem inferre, ita naturalis proprietas est passionis inferri ab actione . . . vorher: actio enim terminatur in motu qui est actus mobilis et actus imperfecti: id enim

Der Verstoss gegen dieses Grundgesetz ist die Hauptsünde des Sensismus, aus der eine ganze Reihe von Verirrungen nach verschiedenen Seiten sich abzweigen. Dies der Kerngedanke vieler und oft breitgetretener Darlegungen Albert's.

Das zeugende Princip in der Natur — so kritisirt Albert den Sensismus — ist nicht als blosse Summe zahlloser Veränderungen und Mischungen körperlicher Art zu denken, sondern als ein die Entwicklung verursachendes (principium generans et formans) —; dieses muss aber als bestimmt Wirkendes logisch umschreibbar sein; d. h. unter den Artbegriff fallen, denn der Begriff der Veränderung, der Differenz, setzt schon den der Identität, des Nichtwechselnden, sondern des Mitsichgleichen, voraus. So ist auch der Anfang der sinnlichen Wahrnehmung unter dem Gesichtspunkt des „Leidens", d. h. des Empfangens und Aufnehmens gestellt; diese passive Perceptibilität gründet in der activen Kraft der Seele [16]).

4. So nothwendig die Sinneswahrnehmung zur Bildung des Begriffs, so wenig kann sich eine geordnete Sensationsreihe fixiren, ohne ordnendes Princip als active Macht der Seele selbst. Die actuelle Sinnesempfindung kommt nur zu Stande auf Grund einer Proportion des Activen und Passiven, der sensiblen Form und des Organs. So tritt der Gemeinsinn (sensus communis) den specifischen Sinnesperceptionen als „kritisches Vermögen" entgegen [17]).

---

quod movetur, patitur et fit vel simpliciter vel secundum aliquid . . . cf. de anima l. I. t. II, T. III, p. 15 a: Sic igitur Empedocles dixit animae assimilationem fieri cum omnibus: quia ex principiis est omnium: et ideo terra cognoscit terram, et aether, quem aerem esse voluit, cognoscit aethera . . . quoniam concordia cognoscit concordiam et discordia cognoscit discordiam . .

[16]) De appreh. T. XXI. p. 52. cf. Philos. Pauperum c. 27—30. Auf den fundamentalen Begriff der Bewegung und der daraus folgenden Nothwendigkeit eines bewegenden Princips sowohl für die Physik als auch alle anderen Wissenschaften, macht Aristoteles in seiner Kritik des Parmenides aufmerksam, darin liegt dem Albert die Schwäche des Eleatismus, dass dessen ἓν ὄν keine ἀρχή — sowohl für die Physik, wie für die Noetik biete. Phys. VIII, 3. 253. a. 32. I. 2. 184 b. 25. Vgl. hinsichtlich der Vergewaltigung des Aristoteles: Emminger, die vorsokratischen Philosophen, Würzburg 1878. S. 38. ff. S. 134.

[17]) De apprehensione P. II. T. XXI. p. 11. a. 17. p. 12. P. III. De anima l. I. t. I. c. 3. T. III. p. 3 b. Cum autem propria passio dicatur dupli-

Mag nun der Grund der Action physikalisch als forma coeli, oder intellectuell als „Kraft der Seele“ gefasst werden, so können alle Sinnesbilder (intentiones sensibilium formarum) das „geistige Sein“ (esse spirituale) nur veranlassen, nie erzeugen [18]).

II. Plato.

1. Als Träger des Idealismus nennt Albert den Plato, den er sogar als „Stoiker“ bezeichnet. Dass Plato für die Noetik ein grosses Verdienst beanspruche, weil er ein specifisch actives Erkenntnissprincip — den νοῦς — als einzig logisch berechtigt gegenüber dem Sensismus und der Sophistik dargethan — entgeht ihm nicht [1]).

Doch begegnen wir bei Albert nicht bloss einer systematischen Bekämpfung der älteren und mittelalterlichen Fortbildung der platonischen Ideenlehre, deren Einseitigkeit er auf dem Gebiete der Noetik wohl manchmal aus der Stellung zu dem anderen Extrem, dem Sensualismus zu erklären und zu entschuldigen geneigt ist [2]).

Mag auch das Streben Platons und dessen Schüler, die Qualität des erkennenden Princips als „bleibende und nothwendige“ Substanz gegenüber der Sinnlichkeit zu retten, berechtigt sein [3]), so bleiben

citer, hoc est, quae est recepta in proprio subjecto quod est causa ejus et quae solam propriam sibi formalem infert passionem animae, utroque modo quaerimus cognoscere animae passiones: pathin enim graece latine sonat recipere.

[18]) ib. p. 3. p. 4. n. 13.

[1]) Plato Soph. 248. . . Theaet. 185. Rrep. 477. etc. cf. Laas Idealismus etc. S. 55 ff. S. 81. Dass Albert den Plato unter die Stoiker (Stoicorum princeps) rechnet, dürfte eine Folgerung aus den Berichten eines Stobäus, Diogenes, Laërtius, Plutarch u. A. sein, welche merkwürdigerweise die roh sensualistischen Begriffe der Stoiker und die platonischen Ideen confundirten. Stob. Ecl. I, p. 792, ed. Heeren. Als eigentlicher Typus für den modernen Positivismus eines Hume-Mill-Laas (vgl. Ztschr. f. w. Ph. IV. H. I.) tritt hier der sensistische Positivismus als extremer Nominalismus auf, οἱ μὲν Στωϊκοὶ λέγουσι μὴ εὐθὺς ἐμφύεσθαι τὸν λόγον ὕστερον δὲ συναθροίζεσθαι ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων καὶ φαντασιῶν.

[2]) T. III. p. 142. 141. De intellectu et intelligibili, tr. I. c. 5. T. V. p. 249. Propter quod absque dubio inconvenientissima est philosophia Platonis in hac parte.

[3]) De anima l. I. t. II. c. 2. p. 15 a: Eodem autem modo, h. e. per eandem rationem Plato in Timaeo animam dixit esse ex elementis, non quidem

die Bedenken gegenüber sensualistischen Consequenzen, dass das, was anfängt, auch aufhören muss: dass also, wenn man das Princip der Actualität in den menschlichen Verstand verlege, man der sensualistischen Folgerung nicht entgehen könne [4]). Für Albert sind sie von keinem Gewicht gegenüber der Alternative. die aus der neuplatonischen Versetzung des activen Erkenntnissprincips in eine ausserhalb der Seele (extra animam) und der concreten Wirklichkeit (ante res particulares) aprioristische transcendente Intelligenz [5]) resultiren würden.

Eine solche Verrückung (error pessimus, absurditas maxima) führe die gleiche Passivität oder leidentlich-physikalisch vorgestellte Spontaneität mit sich, wie sie der Sensismus voraussetze. Dass hier das active Princip, von dem dieser passive Zustand für die Seele herbeigeführt werde, eine jenseitig gedachte „Intelligenz“ (intellectus separatus), verändere an der Thatsache nichts, dass sich damit eine rationelle Noetik nicht vertrage, weil die Activität der menschlichen Seele in dem specifischen Erkenntnissacte in eine passive Zuständlichkeit, also in ein Leiden verkehrt werde [6]). Ausser der Unmöglichkeit von wirklichem (thätigem) Erkennen im Menschen zu sprechen, folge die weitere Unmöglichkeit, dass die menschliche Seele wirkliches, d. h. specifisches Lebensprincip des Leibes sei. Ihre Substanzialität und Realität löse sich in einen blossen Reflex (fluxus) in eine Theilnahme an einer Universalseele auf [7]).

Damit würde man wieder in die Verirrung der Pythagoräer von der Metempsychose einmünden [8]), und somit in rohen Sensismus.

---

ex eisdem quae dixit Empedocles, sed ex aliis quae Plato omnium posuit elementa . . . et quod non sit cognitio rerum nisi per principia rerum . . .

[4]) Albertus de causis, T. V. p. 531. l. I. tr. I. c. 4.

[5]) Wohl mit Beziehung auf die Identificirung der nominalistischen Begriffe der Stoa mit den platonischen Ideen Stob. Eccl. I. 332: Plutarch: placit. ph. I. 10. οἱ ἀπὸ Ζήνωνος Στωϊκοὶ ἐννοήματα ἡμέτερα τὰς ἰδέας ἔφασαν.

[6]) T. III. 142. a. b. Sogar der Terminus (vgl. not. 1 oben) συναθροίζεσθας für die Vorstellung einer „spontanen Passivität“ der Denkseele bei dem Erkenntnissprocess liegt bei Stobäus für den alten Positivismus schon vor. Prantl, Gesch. der Logik. I. 420 u. a.

[7]) ib. lib. I.

[8]) Lib. de caus. T. V. 646. 647 a.

2. Die Stellung der platonischen Ideenlehre zu der nach seiner Auffassung einzig möglichen peripatetischen Noetik — dem echten Aristotelismus — in's Klare zu setzen, bildet einen Hauptpunkt seiner philosophischen Thätigkeit.

Wo es möglich ist, finden wir bei Albert Harmonisirungsversuche [9]). Die „Zahl" des Pythagoras wie die „Idee" des Plato, sei im Grunde genommen doch wie des Aristoteles „Zweck" — die „reine Form, die da Grund und Princip des Seins der Dinge ist". So habe auch Plato im Grunde nur Ein Princip behauptet, von dem die endliche und unendliche Vielheit der Natur ausgeht: und so wie sie von Einem ausgeht, so wird sie durch den Intellect wieder auf das Eine reducirt [10]).

Die Differenz liege vorwiegend in der Fassung, der Schwerpunkt liege bei Aristoteles in der virtus formativa des Intellects, der als Princip der formae naturales gelte. Plato und Pythagoras haben das Gleiche intendirt, aber den richtigen Ausdruck für die „Möglichkeit der Materie", welche der Beginn der Form ist, nicht gefunden [11]).

Albert verweist wiederholt auf seine breiten Erörterungen in seinem Commentar zur Physik (T. I.) des Aristoteles[12]).

Er glaubt den Principien seines Führers (principis nostri) — des Stagiriten, nichts zu vergeben, wenn er in einem bestimmten Sinne dem Plato folgend, angeborne Ideen zulässt [13]); nämlich

---

[9]) De nat. et orig. an. T. V. p. 187. a.

[10]) p. 187 etc.: et sicut erit ex uno, ita per intellectum resolvitur in unum . . . Nec est differentia inter Platonem et Aristotelem in r e aliqua, sed tantum in modo . . . T. I. p. 141 b. (Lib. de praed tr. IV. c. 1: Nos autem Platoni et Aristoteli consentientes, dicimus . . .)

[11]) ib. T. V. Sed Plato et Pythagoras idem quidem dicere intendebant, sed nescierunt exprimere materiae potentiam, quae est formae inchoatio, et ideo dixerunt a datore primo dari formas et non esse in materia, sed tamen materiam m e r e r i formam; meritum materiae vocantes id quod Arist. vocat inchoationem formae sive potentiam sive privationem. (cf. T. II. 313.)

[12]) cf. T. V. p. 239 b. De intellectu et intelligibili cap. A. . . Sequentes principis nostri vestigia cujus librum de hoc scientia licet non vidimus . . .

[13]) De an. T. III. p. 3 a. angefangen. p. 3 b. fine: Et est (anima) certissimarum demonstrationum: quoniam licet quoad nos sit occulter habens principia, eo quod nostri oculus intellectus se habet ad ea quae manifestissima sunt secundum naturam sicut oculus vespertilionis . . . mit Beziehung auf Aristoteles.

allgemeine Principien, die aus dem „Lichte der Intelligenz in uns", dem Quell und Ursprung alles Erkennens hervorgehen. Wenn sie auch für uns (quoad nos) verborgen sind, so lässt sich doch alle demonstrative Gewissheit nur an diesem inneren Lichte erproben[14]).

Man kann darum recht gut mit Aristoteles gehen, ohne Neuplatoniker zu sein.

Mit der Annahme derartiger, der Seele innewohnenden Principien sei aber die Täuschung des aprioristischen Idealismus, die Hypostasirung der Ideen ausser und über der erkennenden Seele und der erkennbaren Welt durchaus nicht gegeben. Denn damit werde, selbst wenn man solche Ideen als Existenzen in der Seele betrachte, gerade die Möglichkeit des Wissens, das Lernen zu einer blossen Reproduction von Erinnerungen herabgesetzt [15]).

Mag auch die platonische Ideenlehre auf gleichem Boden wie die Principienlehre der echten Peripatetik erwachsen sein, „dass die Natur das Werk der Intelligenz ist" (quod omne opus naturae est opus intelligentiae [16]). Die Noetik muss stets auf die Ontologie recurriren, und die Differenz der platonischen und aristotelischen Fassung des Formprincips (virtus formativa [17]) macht sich hier geltend.

3. Nach der Ansicht der Peripatetiker verhalten sich die Formen der Dinge nicht als eine der Materie gegenüber getrennte Existenz, sondern sie werden alle in der Materie realisirt [18]), und machen geradezu das eigentliche Wesen der

---

[14]) T. III p. 2. a med. Sic necesse est absque dubio primum lumen ad quod examen refertur verorum et intelligibilium intus esse a natura, propter quod egregie dicit Arist. principia nobis quodammodo esse innata sicut innata est quodammodo forma materiae.

[15]) Fort.: Et hoc lumine deceptus Plato putavit omnium intelligibilium cognitionem esse intus neque aliquem aliquid discere, sed immemorem recondari . . .

[16]) De natura et origine animae, T. V. p. 185 a.

[17]) T. V. p. 186 c. 2. de nat. et orig. an.

[18]) c. 3. T. V. p. 187 b.: hoc igitur modo formae simpliciter veras naturas rerum appellamus, nihil habentes ultra naturae nomen et rationem. Dazu die gegen den Monismus oder Pantheismus des Anaxagoras gekehrte Spitze:

Dinge aus, und es kommt ihnen ausserhalb der Natur keinerlei Bedeutung und Realität zu. Sie gehen von (de) der Materie hervor (de materia educuntur) die Potenz der Materia ist der Beginn der Form [19]). Gleichwohl kommt das Formprincip (virtus formativa) eines jeglichen geformten Dings nicht aus (ex) der Materie, denn das Formende und das Geformte kann nicht dasselbe sein. Darum muss die verwirklichende bildende Kraft (formativa virtus) aus dem Ersten Verwirklichenden und Bewegenden sein; denn diesem allein kommt die Bewegung aus sich zu [20]), und alle secundären Bewegungs-Verwirklichungsprincipien, also sowohl die Formen in der Natur, als auch die intellectuellen Formen, welche durch den Act der Abstraction davon gebildet werden, gehören unter diesen Gesichtspunkt.

So fern die platonischen Ideen mit diesem ontologischen und noetischen Grundprinzip nicht harmoniren, werden sie systematisch bekämpft [21]).

Darum ist Albert geneigt, den νοῦς des Anaxagoras höher, als die „Ideen“ Platos zu stellen, sofern dieser identisch mit dem „ersten Bewegenden ist“, aus dem jegliche bildende Kraft kommt, (a quo tota virtus formativa est), der somit energisch in

---

Inchoatio enim rei non est res neque aliquid rei, sicut punctum quod est centrum non est linea nec aliquid lineae sed principium inchoativum ipsius.

[19]) oben v. 11. p. 186 c. 2.: licet formae secundum Peripateticorum sententiam de materia educantur, tamen virtus formativa unius-cujusque rei formatae non est ex materia . eo quod idem non potest esse movens et motum, neque formans et formatum.

[20]) cf. Aristoteles Metaph. XI. 10. 1074 a. 33: ὅσα ἀριθμῷ πολλὰ ὕλην ἔχει εἷς γὰρ λόγος καὶ ὁ αὐτὸς πολλῶν, οἷον ἀνθρώπου Σωκράτης δὲ εἷς . τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον ἐντελέχεια γάρ . . . ib. 1073 a. 3 wird aus dem Sein des Bewegten die Bewegung, und aus der Bewegung auf das erste Bewegende, das selbst über Zeit und Raum ist, geschlossen. Die Accomodation an das ptolemäische System lässt sich von dem Grundgedanken, dass alle endliche Bewegung auf eine unendliche, zeit- und raumlose recurrirt, leicht scheiden cf. ib. 1073 a. 33: δέδεικται δ'ἐν τοῖς φυσικοῖς περὶ τούτων, ... ἑκάστην τῶν φορῶν ὑπ' ἀκινήτου τε κινεῖσθαι καθ' αὑτὸ καὶ ἀιδίου οὐσίας.

[21]) T. V. 187. 188 a. u. a. cf. l. VIII. Physicorum tr. I. c. 1. T. II. p. 313 b. De proprietate motus. cf. T. I. de praed. tr. II. c. 4. p. 18 a: quia omnes Anaxagoram laudabant dicentem qui intellectus est purus et immixtus . . .

höchster Potenz ist. Nur das Eine weiss er daran zu tadeln, dass dieser Gedanke pantheistisch verquickt ist [22]).

Demokrit dagegen wird unter Plato rangirt, weil er das Sein der Dinge in dem Intellect mit dem in der Aussenwelt verwechselnd, daraus panlogistische Folgerungen zog [23]); somit noch weniger im Stande war, die specifische Differenz der wirklichen Dinge gemäss der Verschiedenheit dieses Werdens (hujus inchoationis) zu fassen. Bemerkenswerth izt es immerhin, dass A. gerade in der Einleitung zur Erklärung des liber de causis, die ihm nach seiner Aeusserung durchaus nicht sympathisch, sondern förmlich abgenöthigt wurde [24]), bei der er am meisten seine eigene Ansicht in den bescheidensten Hintergrund stellt und ausdrücklich vor unberechtigter Consequenzmacherei daraus warnt, dass er gerade hier eine fast ermüdende Kritik des Neuplatonismus giebt [25]).

4. Wenn Albert durch die übermächtige Autorität des Aristoteles auf dem Boden der Noetik [26]) sich — wie alle Peripatetiker und die gesammte Wissenschaft bis herauf auf Galiläi und Kepler — durch Aristoteles selbst und nicht erst durch das Buch de causis, dessen apogryphe Natur er ebenso kannte [27]), bewegen und verführen liess, die Physik und Astronomie des Ptolemäus als einen integrirenden Bestandtheil des aristotelischen Systemes zu betrachten [28]), wenn er somit die Vermittelung der „Intelli-

---

22) T. V. ib. 187. non autem bene dixit quando posuit omnia in omnibus latere. Vgl. n. 18.

23) ib. 187 a. med. et fuit sibi causa erroris, quod non aspexit in natura nisi ad primum formas, et non ad inchoationem formarum inductarum de materia . .

24) T. V. p. 655. Schlussworte: Eligat ergo unusquisque quod sibi placuerit; ea enim quae dicta sunt, non assertionibus nostris inducta sed assiduis postulationibus sociorum potius extorta quem impetrata.

25) De caus. l. I. tr. IV: de fluxu causatorum a causa prima et causatorum ordine. c. 1. T. V. p. 552 sq.

26) cf. not. 20. Arist. Met. XI. 1072 a. 7. 23: ἔστι τοίνυν τι καὶ ὃ κινεῖ. ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινοῦν, καὶ μέσον τοίνυν ἐστί τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, ἀΐδιον, καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὖσα. Vgl: De anima III. 5. 430 a. 10. Trendelenburg de an. p. 91. 298.

27) ibid.

28) T. V. p. 586. l. II. tr. II. c. 1. De necessitate quae coëgit Peripateticas ponere intelligentias.

genzen" als kosmischer und intellectueller Potenzen zuliess und sich damit selbst in anderer Beziehung die Hände band; so bietet gleichwohl sein Ringen für die reine Durchführung der genuinen peripatetischen Energie als dem für die Physik und Noetik massgebenden Princip mehr als bloss historisches Interesse. Und dies wohl in so höherem Grade, als die innere Consequenz der Sache selbst und die Macht der Dialektik ihn nöthigte, gegen die hervorragendsten und von ihm geachtetsten Vertreter der Schule, wie Theophrast, Alexander von Aphrodisias, Avicenna und Averroes — ja gegen den „Fürsten" Aristoteles und — gegen sich selbst Front zu machen [29]).

Soweit Albert in der Frage über die Intelligenzen als Motoren der Sphären die Parteistellung der Physiker und Astronomen in Erwägung zieht, spricht er vom Standpunkte des Peripatetikers aus.

Die Emanationslehre der Platoniker, die er als Commentator giebt, wie sie ist [30]), kritisirt Albert vom Standpunkte der peripatetischen Noetik aus [31]), deren Gesetze er dann unmittelbar auf die Physik und Astronomie überträgt — hier liegt der leitende und irreleitende Gesichtspunkt.

Nach Art der Wirksamkeit des menschlichen Intellectes beurtheilt er wie Aristoteles und fast die gesammte Peripatetik auch die Natur der Intelligenzen, die ohne einen substanziellen Kern (suppositum) nicht fassbar ist [32]).

---

[29]) z. B. Speculum astronomiae , de libris licitis et illicitis cap. 11. T. V, 662 a., wo er hinsichtlich der Freiheit göttlichen Willens bemerkt: non est enim ejus (Dei) consilium mutabile sicut unius ex pueris et ancillis . . . quando scilicet ex praecepto suo stabit motus, sicut et coepit ex ipsius praecepto; in quo solo ipse Aristoteles invenitur errasse; non minus tamen regratiandum est ei in mille millibus aliorum: et jam scimus quod non est causa in circulo quae non sit sapienter disposita nutu Dei. Das. 601 gegen die Verirrungen der Astrologie und ihren Missbrauch zum Aberglauben. 663 gegen die s. g. Nativität und das Horoskop.

[30]) T. V. 552 a. b.: quia primus fons nulli rei commiscibilis est: nec pars esse potest alicujus rei quam constituit . . . b . . fluxus est emanatio formae a primo fonte, qui omnium formarum est fons et origo. Propter quod Plato originem datorem formarum vocavit.

[31]) T. V. 605 b. T. I. p. 18 b. In contrarium hujus sufficiant etiam tres rationes . .

[32]) T. V. 600. 601 a. 557: c. 6 verhält sich Albert nur referirend, ebenso c 7. 558 b: De quaestione utrum coelum moveatur ab anima vel a

Hinsichtlich der Frage über das Beseeltsein der Gestirne, das den Neuplatonikern zweifellos war, hält er sein eigenes Urtheil ausdrücklich zurück (nec annuimus, nec abnuimus). Die Consequenzen der platonischen Emanation auf dem Gebiete der Noetik, sofern die Ideen als Hypostasen (formae per se existentes) hervortreten, werden auf das Eine Causalprincip der Peripatetik, das primum lumen intelligibile reducirt [33]; und die platonische Emanation, sofern sie im Widerspruch mit der aristotelischen Entelechie steht [34], abgewiesen wegen der jede logische Ordnung illusorisch machenden pantheistischen Confusion [35].

5. Gerade in dem ersten Buche der Paraphrase zum liber de causis wird der platonische Terminus des Ausflusses (fluxus) oder der Emanation einer kritischen Erörterung unterzogen und an dem Causalprincip erprobt [36].

Der genannte Terminus, bemerkt Albert, inducirt die Vorstellung der Gleichartigkeit der Species und Forma, der Wirkung und des wirkenden Princips; dagegen liegt in dem Causalbegriff die Vorstellung einer in einem bestimmten Subject existenten Handlung, während in der Emanation lediglich der Ausgang der Form von dem Formalprincip angedeutet ist (fluxus semper est in fieri); darum gebrauchen die Peripatetiker den Terminus processio; denn das aus Nichts Seiende hat aus sich (ex se) nur die possibilitas essendi [37].

---

natura, vel ab intelligentia. cf. Aristoteles de coelo II, 12. 292 a. 18. Zeller Aristoteles S. 456, gegen Kampe. S. 39. Dante Parad. II. 90 ff. schliesst sich in der Frage über die Bewegung der orbes an des Albertus Abhandlung de coelo et mundo l. II. tr. 3. c. 15. T. II. p. 127. Ueber die Aristotelischen Planetengötter vgl. Aristoteles und Professor Zeller in Berlin. München 1880. S. 57. Von A. Bullinger.

[33]) T. V. 555 a. c. 4.

[34]) c. 3. T. V. 554 a.

[35]) ib. p. 556, c. 5.

[36]) T. V. p. 552. De caus. l. I. tr. IV. T. I. p. 17. b. ib. 14 a. wird sowohl des liber de causis als der fons vitae ausdrücklich als Erzeugnisse des Platonismus Erwähnung gethan, welche auf Gedanken des Sensismus zurückführen. 17 a. accipiens haec ab Epicuraeis . . . De causis l. II. t. II. c. 1. T. V. p. 564. wird der lib. de causis als Collectaneum aus Aristoteles (Proclus) Avicenna und Alpharabi bezeichnet und dem Juden David vindicirt.

[37]) T. V. 553 b. 554 c. 3.

Das Resultat eines langen Referates [38]) über den Stand der Streitfrage über die Art der Bewegung der orbes und die Beseelung derselben zwischen Alexander, Porphyr, Alpharabi, Avicenna auf der einen und Averroes, Ibn Gabirol und „vielen anderen“ auf der anderen Seite schliesst mit dem wiederholten Verdikt der „Absurdität“ gegenüber der Behauptung, dass die Bewegung des Himmels von der Seele ausgehe[39]). Es sei ja doch der peripatetische primus intellectus universaliter agens ein ausreichend starkes Causalprincip für alle möglichen mechanisch-physikalischen und astronomischen Bewegungen [40]). Die Annahme einer Unterordnung, die nach Art der existirenden Dinge sein muss [41]), schliesst die Einheit einer gemeinsamen letzten Causalität nicht aus [42]).

Die Annahme der sogenannten Intelligenzen ist bei ihm, wie bei den früheren Peripatetikern ein Lehrsatz behufs der Physik und Astronomie [43]).

Mit ausdrücklicher Verweisung auf Aristoteles, dass das Princip der Substanz eines jeglichen Dinges ein intellectuales ist [44]), wird weiter geschlossen, dass die vollkommenste und reinste Energie die intellectuale Energie sein muss [45]), und es wird als letzter Erklärungsgrund für die Bewegung in der Natur überhaupt der erste Beweger genommen [46]).

---

[38]) ib. 559 a. sq.

[39]) 560 a. med. absurdum ergo est, quod motus coeli sit anima imaginativa et electiva.

[40]) ib. 561. c. 8.

[41]) ib. a. supponentes autem propositionem quam omnes ante nos philosophi posuerunt, si quod ab uno simplici immediate non est nisi unum secundum naturae ordinem.

[42]) c. 2. p. 564 b. c. 6. p. 568 b.

[43]) cf. Averroes in VII. Met. com. 31. T. VIII. f. 84 b. 85 a. und Alb. De caus. l. I. tr. II. c. 1. p. 586. T. V.

[44]) Alb. T. V. 596 a. principium substantiae unius cujusque rei — intellectuale est.

[45]) cf. de causis prop. 9. prop. 10. vgl. oben not. 20, 26. Arist. Met. XI. 1073 a. 24: ἡ μὲν γὰρ ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὄντων ἀκίνητον καὶ καθ’ αὑτὸ καὶ κατὰ συμβεβηκὸς, κινοῦν δὲ τὴν πρώτην ἀΐδιον καὶ μίαν κίνησιν . . .

[46]) Alb. de caus. T. V. 594. c. 10. cf. 587 a. mit der Begründung: materia mobilis motori suo proprio obedit ad suscipiendam omnem formam.

Die Natur der menschlichen Erkenntniss ist hier für die Physik massgebend — mit Recht oder Unrecht — psychologische Motive werden wiederholt als Erklärungsgründe für die Astronomie verwerthet [47]). Die überwuchernde Noetik wird zur Mechanik und Physik mittelst des Hilfssatzes, dass in dem Makrokosmos wahr sei, was für den Mikrokosmos — auch nach seiner intellectuellen Seite hin — gelte.

Das fordert dem Albert nicht etwa irgend eine platonische oder neuplatonische Autorität — sondern die reine und echte Peripatetik, denn Aristoteles behaupte [48]), dass wie das Eine Licht des intellectus agens im gesammten Organismus wirke und sich zur Materie verhalte, „wie die Sonne und die Kunst" (sicut sol et ut ars) ohne die Vermittlung der Organe auszuschliessen, so auch in der Welt der Sphären [49]).

Ausdrücklich wird Averroes citirt, wo die Natur der Intellectualität dieser „Beweger" als eine echt aprioristische (non a se sed ex se ipsa) bezeichnet und ihre Ordnung zwischen Zeit und Ewigkeit eingereiht wird [50]).

6. Charakteristisch ist seine Vorsicht, wo er im Begriffe ist, gegen die „Beseeltheit" der orbes Stellung zu nehmen, wie bei Albumasar, der dafür eine Lanze zu brechen scheint [51]) und sich dabei auf Texte des Aristoteles beruft: ohne mit diesen Texten doch zu harmoniren. Leider, bemerkt Albert, seien diese Texte das zwölfte und dreizehnte Buch der Metaphysik nicht übersetzt, in den ihm zugänglichen Büchern finde sich davon nichts.

. . . motus est actus licet imperfectus . . . actus vero nullus a materia est neque perfectus neque imperfectus.

[47]) T. V. 651 b. 596 b.

[48]) T. V. 587 b. 592 b. cf. Lib. de causis prop. 10. f. 116. (opp. lat. Arist. Venet. 1550. T. VII.)

[49]) Alb. V. 595 a. cf. Averroes in XI. Met. com. 51.

[50]) Alb. T. V. 650 a. 598, 599, 560 b. fügt er ausdrücklich hinzu: Hae ergo sunt opiniones loquentium de motoribus coelorum. conf. De coelo et mundo l. II. tr. 3. c. 2. (T. II. p. 106. ib. cap. 5. p. 113. conf. De 4 coaevis Tr. III. qu. 18. a. 1. T. XIX. p. 75 b.)

[51]) Speculum Astronom. T. V. 662. b. c. 11: sed in ipsa quid invenitur contrarium veritati sanae, quod apud Albumasar, qui de ea tractat planissima reprehensione dignum invenitur . . .

Als eigentlichen Repräsentanten der Gegenpartei, die gegen alle Mittelpotenzen in der Physik sich erklären, citirt er mit Vorliebe den Astronomen Alpetragius [52]) (Abu-Is'hâk al-Bitrodji).

Der gegen das ptolemäische und aristotelische System verstossende Gedanke, „dass alle himmlischen Sphären unmittelbar von der ersten Ursache bewegt werden" scheint ihm nur an der Inconvenienz zu leiden, dass die Proportion zwischen Ursache und Wirkung nicht klar gelegt, und die Abstufung der Capacität der Körper nicht beachtet ist [53]). Dagegen gibt Albert seine Abneigung gegen den auf ptolemäisch-arabischer Tradition beruhenden Astrologismus, wie ihn Roger Bacon nachspricht, entschiedenen Ausdruck.

Das Verhältniss der platonischen Ideen zur Ontologie und zur Noetik spitzt sich in die sogenannte Realienfrage zusammen.

Die bis heute fortan controvertirte Frage, wie weit der aristotelische Vorwurf gegen die transcendente „Tischheit" und „Pferdheit" gerechtfertigt sei [54]), berührt Albert mittelbar, sofern er sachlich ja einen Ausgleich der beiden Philosophen anbahnt und geneigt ist die εἴδη als ontische Principien auch bei Plato zu betrachten.

So wenig dieser Punkt bei den Vorgängern Albert's, Avicenna und Averroes, geklärt ist — und so mannigfache Wendungen versucht werden: im Ganzen kehrt sich Albert gegen die — ihm zugängliche — Form der Ideenlehre Plato's [55]), welche

---

[52]) T. V. p. 560 a: unus autem qui meo judicio probabilius loquitur. Alpetragius scilicet ib. b. — ib. 599 nennt er ihn princeps derer: dicentes omnia immediate fieri divina virtute, vgl. Munk Melanges, p. 519 über diesen Autor.

[53]) Die Schwierigkeit, welche die oft corrupten Texte der Uebersetzungen bieten, beklagt Albert oft. De an. l. I. t. I. c. 4. T. III; p. 5 b. entscheidet er sich bei der Differenz des aus dem Arabischen und des aus dem Griechischen stammenden Textes für die Richtigkeit des ersteren, obwohl ihm die unmittelbar aus dem Griechischen stammenden lateinischen Texte die richtigere Leseart geben. Sed quia in multis invenimus graecas emendationes quam Arabicas translationes . . . vgl. Werner, die Kosmologie des Roger Baco. Wien 1879. S. 65.

[54]) cf. Krohn S 56 ff.

[55]) Comment. in l. de an. T. III. p. 3.

Fürsichsein der Ideen besage (ante rem), und darob schon von Aristoteles als durchaus ungeeignet erwiesen wurde [56]).

Fasse man die Ideen so getrennt von dem Wesen der concreten Dinge, so mache man zwei getrennte Welten, die Welt der Wirklichkeit und die der Ideen: die Erkenntniss habe sich nur an die ideale Welt zu wenden, und sei unfähig die concrete Wirklichkeit zu fassen. Ebenso gibt es dann kein wirkliches Erkennen, das stets als Act betrachtet werden muss; wenn die Ideen als in der Seele präformirt und präexistent gefasst werden [57]).

In diesem Sinne hätten, nach Albert's Auffassung, die „Ideen" als singuläre psychologische Grundformen eher eine nominalistische Tendenz — denn sie berühren ja die objective Realität weder der individuell existenten Dinge, noch die allgemeinen Principien derselben [58]).

Darin liegt eine, nicht die einzige, Differenz der platonischen Ideen — nach gewöhnlicher peripatetischer Fassung — von den sogenannten Realien der mittelalterlichen Philosophie [59]).

7. Die Frage nach dem Schwerpunkt, dem letzten Substrat der Wahrheit, der eigentlichen res menschlicher Wissenschaft, ist wohl das Gemeinsame [60]). Die Beantwortung derselben kann

---

[56]) De intellectu et int. T. V. p. 249 b. c. 5. De confutatione . . Platonis, propter quod absque dubio inconvenientissima est philosophia Platonis in hac parte . . . weil in dieser Fassung essentiae rerum perpetuae et incorruptibiles und das esse rerum naturaliter existentium zwei verschiedene Dinge wären.

[57]) In Metaph. T. III. p. 110. De intellectu et int. T. V. p. 250 b. vgl. Haneberg, Denkschrift der bayerischen Akademie. Bd. 42, S. 225.

[58]) Alb. de praedicabilibus tr. II. c. 2. T. I. p. 12 b: ausdrücklich: sunt tamen . . . Nominales . . . puros autem dicunt intellectus, qui mediante phantasmate non accipiuntur; charakterisirt den Nominalismus als Kant'schen Apriorismus; dann erwähnt er des Platonismus als einer anderen Form desselben nominalistischen Princips. Sunt autem adhuc . . qui dicunt universalia nonnisi ideale habere esse, secundum quod universalia sunt . . .

[59]) T. II. in lib. I. Phys. tr. I. c. 6. p. 9. b: Est enim ut Plato ait, triplex universale . . . De anima (T. III. l. 1. t. 1. p. 5 b) nach einigen Bemerkungen über Differenzen in den Texten: Et ut melius intelligatur sciendum est quod Plato posuit in omni re triplex universale . . .

[60]) De praed. n. 58. fortgef.: Hi autem nudos dicunt intellectus separatos ab imaginibus, quos imprimunt in materiam. Puros autem dicunt, eo quod impuritati naturalium principiorum in causando non permiscentur.

aber eine dreifache sein, je nach der Voraussetzung, ob der Prädicatsbegriff des „Seins" (esse rê) entweder in die objective Welt der Dinge, oder in die subjective der menschlichen Seele, oder in die Verwirklichung der Relation beider durch die Energie des Denkens verlegt wird.

Dass Albert jeden der drei Gesichtspunkte als einen relativ berechtigten betrachtet: verlangt die Gründlichkeit und Gerechtigkeit von ihm, als dem Exegeten und Paraphrasten der Ueberzeugungen Anderer; dass er im Ganzen genommen nicht ohne eine bestimmte und durch die Sache wohlbegründete Ansicht war — können wir vorerst von dem Ernste des Forschers erwarten.

Man kann sagen, dass die gesammte Thätigkeit Albert's auf erkenntniss-theoretischem Gebiete bestimmt ist durch den Platonismus, theilweise den ursprünglich älteren, als dessen Vollendung er die rechte peripatetische Lehre nicht selten thatsächlich bezeichnet[61]); in viel stärkerem Masse aber den späteren, durch Plotin und Proclus in die Gestalt des Neuplatonismus umgebogenen, namentlich von den Arabern fortgebildeten Emanatismus.

8. Während Albert sich ebenso der Terminologie des Neuplatonismus anschliesst, als gegen die Consequenzen desselben polemische Stellung einnimmt, geht sein Harmonisirungsversuch des ursprünglichen Plato mit der Peripatetik vielleicht manchmal zu weit. Wenigstens finden wir bei Plato selbst kaum die logisch scharfe Sichtung der doppelten Bedeutung eines allerdings dem Plato fundamentalen Terminus, z. B. der φύσις, wie bei Albert; der die bei Plato ineinander fliessenden Nuancirungen der rein intellectuellen und rein sinnlichen Vorstellung genau auseinander

---

[61]) De anima l. I. t. I. c. 4. T. III. p. 5 vgl. n. 59 fortgefahren: Unum quidem ante rem, quod erat causa rei formalis secundum esse praecedens, quia separatum ipsum esse posuit. Secundum in re, quod erat forma adhaerens ei una in multis et de multis: et hoc unum dixit Plato in essentia et esse unum et in esse naturae et formae in omnibus. Aristoteles autem in ratione dixit unum, et in essentia et esse plura. Tertium autem dixit (Plato und Aristoteles) esse post rem, quod est intentio universalis in anima . . . folgt dann die Polemik gegen die platonische anima communis et universalis . . . als ein Universale nullum esse omnino.

hält[62]), weil sonst auf Aristoteles selbst der Vorwurf der Verwirrung sitzen bliebe, wenn nicht deutlich der Grund davon lediglich in der Zweideutigkeit des Wortes „φύσις“ gelegen ist, da Aristoteles öfters, z. B. in den zweiten Analytiken die intellectuelle Bedeutung des Wortes „Natur“ anwendet und in diesem Sinne die „Natur“ das prius nennt; während er hier „Natur“ im Sinne des sinnlich fassbaren Seienden als das posterius bezeichnet[63]).

Im Zusammenhang damit wird auf die doppelte Bedeutung des universale hingewiesen. Man darf das der sinnlichen Erfahrung fassbare Allgemeine (universale physicum) mit dem der sinnlichen Erfahrung nicht zugänglichen (non in sensu) reinen, intellectuellen Allgemeinen (universale sempliciter) nicht verwechseln[64]).

Erst auf Grund dieser Unterscheidung wird dem Plato ein dreifaches Universale zugeschrieben[65]).

---

62) Phys. I. c. 6. T. II. p. 86: . . ideo natura in physicis aequivoca est ad naturam communem re quae principium est intelligendi ipsam: quia natura in physicis est illa quae producit rem materialem ex naturalibus principiis ejus. Illi enim naturae notius est id quod operatur ex principiis suis, quam communis conceptus rei, quem non operatur nisi per consequens: quia cum ex hoc quod est homo, generatur hoc quod est homo, terminus generationis est suppositum particulare (cf. Arist. Phys. II. 7.) et per consequens generatum est commune . . quia illa natura (sc. communis conceptus rei) non est operans, sed potius principium cognoscendi per intellectum id quod est posterius in intellectu.

63) cf. Bonitz ind. ad. v. φύσις, vgl. Krohn a. a. O. — Die Unklarheit in einer Reihe von Fragen hinsichtlich fundamentaler Probleme der Noetik lässt sich auf die Vieldeutigkeit der platonischen φύσις reduciren, wie sie namentlich im Mittelalter bei Erigena de divisione naturae, auf dem Gebiete der Ontologie und Theologie bei den Dialektikern Wilhelm von Champeaux, Roscellin, Gilbert in der sogenannten Realienfrage auftritt. Vgl. Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters. I. II. Wien, 1875. S. 52 ff.

64) Phys. I. tr. I. c. 6. T. II. p. 8 b. Universale enim (simpliciter) a quo est processus in mathematicis et in divinis est simplex conceptus rerum et simplex rei quidditas quae in intellectu est et non in sensu: et ideo hic est natura notios secundum intellectum . . . secundum quod principium intelligibilis est natura et quidditas rei simplex. Et particulare seu speciale posterius est notum per illud . . . Die Physik dagegen handle de universali quod est secundum esse acceptum in particulari.

65) ib. Est enim ut Plato ait, triplex universale, sc. ante rem acceptum et in re ipsa acceptum et post rem ab ipsa re abstractum.

9. Nicht selten scheint es, als ob Albert den Plato gegen die Platoniker, auch als Stoiker bezeichnet, in Schutz nehmen wolle, wenigstens unterscheidet er die Formenlehre oder „Ideenlehre" der letzteren — als einen noch grösseren Verstoss gegen den Realisirungsprocess der Peripatetik. Wie eine doppelte Bedeutung der „Natur" und des „Universale", so wird auch auf eine fundamental verschiedene Bedeutung der „Forma" hingewiesen, nämlich die intellectuelle und empirische. Bei den Platonikern tritt die reine Intellectualität der Form in noch stärkerer Betonung auf, als bei Plato selber [66]). Andererseits sind diese Formen bei den Platonikern analog den Elementen Epikur's als „Körper" vorgestellt.

Als Repräsentanten der Peripatetik nennt hier Albert ausdrücklich den Avicenna [67]), Alfarabi und den Grammatiker Johannes [68]), deren Lösung der Realienfrage der Transcendenzlehre des Plato [69]), vor Allem aber der Platoniker (Stoiker) entgegengestellt wird.

Die Letzteren werden überall als Antisensualisten schlechthin — als Gegner der Epikuräer, der Repräsentanten des antiken Sensismus geschildert [70]).

Dass Albert die peripatetische Lösung der Frage als eine die beiden Extreme des Sensismus und Idealismus vermeidende

---

[66]) De praedicab. tr. II. c. 8. T. 1. p. 24 a, dass die Materie nicht Universale sein könne: patet ex hoc quod materia ei in quo est nec dat esse nec nomen nec rationem: quae omnia dat universale substantiale ei cujus est universale . . . Universale autem est imago agentis intelligentiae in eo quod producitur; ut jam probatum est . . . ergo universale forma est . . . . Dicendum enim est, quod universale est . . . forma totius. Sed forma totius dupliciter designatur in nomine: designatur enim ut forma tantum piut humanitas est forma designata ut forma tantum: et ideo non praedicatur de eo cujus est forma . . . designatur etiam ut forma totius totum esse dicens cujus est forma . .

[67]) ib. p. 24 b. cf. Avicennae opp. ed. Venet. 1508. f. 3. b.

[68]) Alb. de praed. l. c. p. 19 b. p. 20 b.

[69]) ib. p. 17 b. De praed. tr. II. c. 4. Istae absque dubio rationes sunt Platonis in hoc quod universalia dixit esse corporalia quaedam in mathematicis rationibus et formls constituta . . Talia autem dixit Plato ab aeterno consistere et radios quosdam lucis primae esse 18 a. . . . theilweise concedirend.

[70]) In Metaph. l. III. tr. III. c. 11. T. III. p. III. p. 112 a: sunt igitur triplices formae, divinae, mathematicae et sensibiles . .

und ihre relative Berechtigung in einer höheren Weise setzende betrachtet, spricht er oft genug in der klarsten Weise aus; indem er ebenso die Motivirung seines Peripatetismus darin findet, dass hier die wenigeren Widersprüche vorliegen, als in den genannten beiden Hauptströmungen [71]).

Die Dialektik des aristotelischen Grundgedankens explicirt sich gegenüber dem Neuplatonismus des Mittelalters namentlich in zwei Hauptpunkten. Auf ontologischem Gebiete gegenüber der sogenannten materia prima als schöpferischem Princip bei Alexander von Aphrodisiä, bei Amalrich, David von Dinant und mehreren arabischen und jüdischen Philosophen.

Auf noetischem Boden ist es seine Stellungnahme gegen den neuplatonischen Apriorismus.

10. Mag man über das Resultat Albert's hinsichtlich des principium essendi et cogitandi, auf welches alle Wissenschaft, somit auch der „Kriticismus" in seiner doppelten Fassung als sensualistischer Positivismus und idealistischer Illusionismus stösst, der verschiedensten Meinung sein. Nach den gegebenen Mitteln und nach dem Masse einer seltenen Geistesfähigkeit hat er dieses Problem untersucht [72]).

Die beiden ersten und fundamentalsten Lösungsversuche des Sensismus sowohl, als des platonischen und neuplatonischen Idealismus hat er nach ihrer vollen Tragweite sondirt und kritisch gesichtet.

In beiden fand er wohl theilweise berechtigte Momente einer möglichen Lösung, aber für sich ungenügende, unlogische Fragmente [73]).

---

[71]) In Met. l. III. tr. III. c. II. T. III. p. 112 b.: et quia nos hic suscepimus vias Peripateticorum declarare dicimus cum Averroe. (In Met. 12. com. 18. c. 12. T. VIII. ed. Venet. f.) quod nulla causa fuit quare Philosophi vias Aristotelis Paripatetici in pluribus secuti sunt, nisi quia pauciora vel nulla inconsequentia sequuntur ex dictis ejus. Secundum igitur intellectum Arist. Dicimus omnes formas potentia esse in materia et per motum educi de ipsa.

[72]) cf. Averroes de an. l. III. T. VI. f. 162 B.: 10 gegen die Missdeutung der tabula rasa bei Alexander.

[73]) Averroes de anima, T. VI. f. 176 B. 58: Dicamus igitur quod Themistius sustentatur in hoc per locum a minori. Dicit enim quod cum intellectus materialis habet potentiam ad abstrahendum formas a materiis et intelligendi eas, quanto magis habet in actu intelligendi ea quae sunt primo

Averroes nimmt seine Gründe gegen die bezügliche Auffassung des Themistius aus dem Dilemma, in welches Themistius zuletzt sich verirrt.

Als eigentlichen Differenzpunkt des Platonismus und Aristotelismus bezeichnet Albert ihre verschiedene Fassung des Erkenntnissprincips. Den Platonikern sind die Ideen Erkenntniss- und Wissensprincip; dagegen protestiren die Peripatetiker, welche den specifisch concreten Seinsgrund der Dinge als den Erkenntnissgrund betonen[74].

Zuletzt steht der extreme Platonismus als unvermittelte dualistische Weltanschauung da, der in der concreten Wirklichkeit nicht die Relation unerneuter Processe des Werdens und der Entfaltung (eductio) der Form und der Materie erblickt, sondern den dotor formarum das Formprincip ausser der Welt sieht[75].

---

denudata a materia. Et iste sermo aut sciet ita, quod intellectus materialis est corruptibilis aut non corruptibilis, sc. separabilis aut non separabilis (für Averroes ist diese Parallele charakteristisch). Secundum autem opinionem dicentium quod intellectus materialis est virtus in corpore et generatus, iste sermo erit sufficiens quoquomodo, non probabilis. Mox enim sequitur quod illud, quod est visibile in se, sit magis visibile apud nos; verbi gratia, color, lumen solis. Color enim minus habet de intentione visibilitatis quam sol; cum color non sit visibilis nisi per solem: sed non possumus ita aspicere solem sicut colorem. Et hoc accedit visui propter mixtionem materiae. Si vero posuerimus quod intellectus materialis non est admixtus materiae, tunc ille sermo erit verus: quod illud quod est magis visibile magis comprehenditur. et non econtrario.

[74]) Alb. de unitate intellectus contra Averroem: T. V. p. 227 a. quia omnis diversitas quae est inter auctores idearum et Peripateticos, est ex hoc quod illi qui dixerunt ideas esse, ponebant eas esse principium cognitionis et scientiae, Peripatetici autem dicebant, quod id quod non est de esse rei non potest esse principium cognitionis rei, quia omnis rei cognitio scitur ex his causis, principiis et elementis ex quibus est, et quod nihil horum (227 b.) habet esse separatum ab esse rei, nisi secundum quod est intentio per intellectum denudata ab illa.

[75]) Alb. de unitate intellectus contra Averroem. c. 7. T. V. p. 233, Supponit illa objectio quod formae sint a datore et non educantur a materia et ideo hoc est Platonicum et non est de sententia Peripateticorum.

Albert's Verhältniss zur Peripatetik.

III. Theophrast.

1. Die fundamentale Bedeutung des unmittelbaren Schülers des Aristoteles, des **Theophrast von Eresos auf Lesbos** (v. 372—287) für die peripatetische Tradition entgeht dem **Albert** nicht. Die Kenntniss der Lehren Theophrast's, soweit sie etwas Specifisches für sich haben, verdankt Albert vorzüglich den arabischen Peripatetikern, die in wichtigen Punkten die Antipoden des Theophrast sind. Aus dieser vielleicht etwas zu polemischen Färbung der neuplatonischen und arabischen Quellen mag es kommen, dass Albert des Theophrast in all den fundamentalen Punkten, wo derselbe als echter Peripatetiker auftritt, nicht erwähnt; so z. B. hinsichtlich der Theologie, der Ontologie, der Physik u. s. f. Dass Theophrast mit Aristoteles hinsichtlich des Grundbegriffes der Physik, des Begriffes der Bewegung aristotelisch denke [1]), stellt Albert nicht in jeder Weise in Abrede, obwol der Kern der polemischen Stellung Albert's gegen Theophrast mit dem einen Satz charakterisirt werden kann: Albert wirft hinsichtlich der Ontologie sowohl als der Noetik dem Theophrast vor, dass derselbe bereits von der Höhe der peripatetischen Principienlehre abwärts gehe, weil bei ihm die aristotelische Energie nicht mehr in ihrer Reinheit als universell schöpferische Macht über dem Stoffe, in dem Stoffe und durch den Stoff sich bewähre, sondern bereits durch sensistische Vorstellungen getrübt sei [2]).

---

[1]) Die vollständige Resignation Alberts als Schlusswort zur Metaphysik T. V. p. 448 b. Ilic igitur sit finis disputationis istius, in qua non dixi aliquid secundum opinionem meam propriam, sed omnia dicta sunt secundum positiones Peripateticorum: et qui hoc voluerit probare diligenter legat libros eorum et non me, sed illos laudet, vel reprehendat: conf. die Polemik gegen Empedokles des Theophrast: de causis plantarum I. 13. ἓν γάρ τι τὸ γεννῶν καὶ οὐχ ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς διαιρεῖ καὶ μερίζει, τὴν μὲν γῆν εἰς τὰς ῥίζας, τὸν δ' αἰθέρα εἰς τοὺς βλαστούς, ὡς ἑκάτερον ἑκατέρου χωριζόμενον ἀλλ' ἐκ μίας ὕλης καὶ ὑφ' ἑνὸς αἰτίου γεννῶντος.

[2]) Conf. Eth. Eudem. VII. 14. 1248. a. 25: τίς ἡ τῆς κινήσεως ἀρχὴ ἐν τῇ ψυχῇ. Antwort: δῆλον δή, ὥσπερ ἐν τῷ ὅλῳ θεός, καὶ πᾶν ἐκείνῳ. κινεῖ γὰρ πως

Diese Thatsache schliesst jedoch nicht aus, dass Albert den Theophrast und Themistius als Träger der peripatetischen Tradition, namentlich hinsichtlich der Einheit und Substanzialität der Denkseele ungleich höher stellt als deren Antipoden in diesem Punkt, den Alexander von Aphrodisiä und die der neuplatonisirenden Umdeutung der Peripatetik folgender Araber[3]).

Obwohl dem Albert hinsichtlich der Zeitfolge bezüglich des Theophrast ein ὕστερον πρότερον begegnet; er lässt nämlich den Themistius und Theophrast als Gegner des Alexander auftreten, weil dieser Unverträgliches (incompossibilia) behaupte, nämlich die Lehre, dass der speculative Intellect entstehe und vergehe[4]); während Theophrast der Hauptsache nach das Entgegengesetzte behaupte, nämlich, dass sowohl der thätige als der leidende Verstand Formprincip des Erkennens seien, und das Erkennen in uns nicht durch Aufnehmen des Erkennbaren, sondern durch blosses Abziehen des Intelligiblen — also eine blosse Actualität ohne Receptivität geschehe. Nach Albert's Bericht wäre hier des Theophrast Lehre das andere Extrem des Sensismus. Auf jeden Fall würde diese Deutung der Noetik des Theophrast[5]) jeden Dualismus in der Psychologie vermeiden und eine consequentere

---

πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον. λόγου δ'ἀρχὴ οὐ λόγος ἀλλά τι κρεῖττον. τί οὖν ἂν κρεῖττον καὶ ἐπιστήμης εἴποι πλὴν θεός; vgl. Theophr. Fr. 19 f. 23 b. Simplic. Phys. 201 b. besonders Frag. 24 verglichen mit Aristot. Phys. III. 2. 201. b. 27. Metaph. XI. 9. 1066. a. 17. VIII. 5. 257 cb. 6. u. a. . . wo die κίνησις als ἐνέργειά τις ἀτελής in ihrer ontischen Bedeutung erörtert wird. Vgl. Zeller Philos. der Griechen, II. 2 (3. Aufl.), S. 352 ff. S. 830.

[3]) Vielleicht mit Beziehung auf Autoritäten, wie Clemens Alexandrinus Protrept. c. 5. 44, B. Θεόφρ. . . πῆ μὲν οὐρανὸν πῆ δε πνεῦμα τὸν θεὸν ὑπονοεῖ bei Cicero de nat. D. I. 13, 35: modo enim (Theophr.) menti divinae tribuit principatum, modo coelo, tum autem signis sideribusque coelesticus, gegen die aristotelische Fassung, Met. XI. 7—10. 1074 sq., welche Gott als οὐσία ἀΐδιος καὶ ἐνέργεια ἄνευ δυνάμεως definirt. 1073 a. 3: ib. 1074 a. 33. τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον. ἐντελέχεια γάρ. def. 1049 b. 5: u. Trendelenburg de an. p. 351, 305, 300.

[4]) De anima l. III. c. 7. T. III. p. 162 sq. ib. p. 136: Theophrastus autem et Themistius viri in secta Peripateticorum clarissimi . . .

[5]) l. c. de an. p. 102 b.: dixit enim (Alexander) speculativum continue generari et corrumpi, qui etiam vocatur intellectus in habitu, et tamen istum informari ab intellectu agente incorruptibili sicut informatia substantia ex sua forma. Sic enim esset corruptibile materia incorruptibilis.

Beantwortung der Alternative des Theophrast sein [6]), dessen Fragestellung selber klar dahin geht, ob das wirkende Princip des Erkennens der Geist oder die Leiblichkeit sei.

2. Das Fragment aus dem fünften Buche der Physik des Theophrast, welches Themistius uns erhalten hat [7]), erhält nicht blos sachlich, sondern auch nach der Seite der Texteskritik gegenüber den Emendationen und Vergewaltigungen moderner Historiker [8]) eine Klarheit, sobald man zugibt, dass die obige zweite Frage des Theophrast mit der ersten einen logischen Zusammenhang habe, wie sich dann der scheinbare Widerspruch lösen lasse, dass der aufnehmende Verstand der Sinnlichkeit gegenüber ebenso für sich seiend als immanent oder substanziell zu denken sei [9]).

Diese Frage ist die eigentlich principale, und bezieht sich deutlich auf die aristotelische Behauptung, dass der νοῦς nicht das Product oder die oberste Reihe der physiologischen Lebensfunctionen, sondern ein specifisch neues, dem Sinnesleben gegenüber substanziell für sich seiendes Princip [10]), nicht eine Art höherer Evolution der Sinnlichkeit, sondern eine in dem thierisch-sinnlichen Leben sich nicht vorfindende (θύραθεν) substanzielle Energie, und in diesem Sinne eine von den Gesetzen alles Sinnlichen, dem

---

[6]) ib. Themistii autem et Theophrasti dictum ad hoc reddit quod intellectus agens est forma et intellectus possibilis . . et intelligere in nobis non est per receptionem intelligibilium, sed intelligere nihil aliud est, quam denudare per intellectum intelligibilia, eo quod lux agentis est circa ipsa, et circa lucem agentis tunc circa ipsa est intelligere ea.

[7]) Fortgef.: Hi autem qui dicunt intellectum possibilem esse separatum sciut agentem, et incorruptibilem utrumque esse, dicunt quod nihil inconveniens est quod incorruptibilis fiat forma incorruptibilis, quod est inconveniens.

[8]) Fortgef.: et si hoc modo intellectus uniretur nobis. indigeret intellectus agens corruptibili ad suam actionem perficiendam, quae est intelligere: quae omnia stare non possunt: et ideo dictum Alexandri (163 a.) isti duo viri (Themist und Theoph) nullo modo sequi voluerunt.

[9]) Alb. de an. 152 a. beruft er sich gegen Alexander u. a. auf Averroes, Themistius, Theophrast und Nicolaus Peripateticus. Nach Simplicius zur Physic. Fol. 225, erklärt Theophrast wie Aristoteles den νοῦς χωριστός als das bessere Theil des Menschen. Vgl Ueberweg Grundr. d. G. Ph. I. 197.

[10]) Themistius De anima, Fol. 91: περὶ μὲν οὖν τοῦ δυνάμει (νοῦ) τάδε φησίν (Θεόφραστος) ὁ „δὲ νοῦς πῶς ποτὲ ἔξωθεν ὢν καὶ ὥσπερ ἐπίθετος ὅμως συμφυής“; ed. Spengel. p. 198.

Werden und Vergehen, der Zerstörung, nicht erreichbare „getrennte“ (χωριστός) Substanz ist[11]).

In diesem Sinne ist also Theophrast offenbar klar; als er schon in der Fragestellung die von Aristoteles selbst gegebene Lösung andeutet, dass das substanzielle Fürsichsein des Denkprincips kein Hinderniss ist, dass dasselbe substanziell identische Princip Lebensprincip des Leibes ist[12]), wie das der Stagirite behauptet[13]).

3. Obwohl, sagt Theophrast deutlich, der νοῦς nicht verflochten ist in die Zuständlichkeit des Leibes[14]), so ist dennoch das Fürsichsein (ἔξωθεν) desselben nicht so zu verstehen[15]), als ob derselbe zu dem fertigen Menschen äusserlich hinzutrete, sondern so, dass derselbe Geist als das den physischen Entwicklungsprocess in dem ersten Moment zusammenfassende (συμπεριλάμβανον); somit principielle Moment des specifischen individuellen Menschen gedacht werden muss. Darum spricht Theophrast wie Aristoteles von hylischer Beschaffenheit des νοῦς — eine Eigenschaft, welche dieser Function des νοῦς ebenso zukommt, wie die „logische“ Eigenschaft, welche Aristoteles ausdrücklich dem kritischen Moment der αἴσθησις vindicirt; ohne dass er damit die Substanz des logischen Subjects nach der einen oder anderen Beziehung alterirt — d. h. den Geist zum Stoff u. v. v. gemacht hätte[16]).

---

[11]) Arist. de gen. an. B. 736. b. 27: λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια, vgl. dazu Albert de an. T. III. 144 a.: gegen Alexander im Sinne des Theophrast. conf. Trendelenburg de an. 337.

[12]) Vgl. Arist. de gen. animal. II. 3. 736 b. 27: in Beziehung zu Anal. post. II. 100. b. 10: ἐπιστήμη δ᾽ ἅπασα μετὰ λόγου ἐστί etc, vgl. darüber Trendelenburg p. 174. sq.

[13]) Vgl. die Interpretation Zellers (Aristoteles . . S. 850. S. 592) mit der viel einfacheren bei Brandis (Gesch. der griech.-röm. Ph. III. 1. S. 288 ff.) Torstrik De An. III. 5. p. 184. Usener und Brentano, Psychologie des Aristoteles S. 217.

[14]) Theophr. Fragm. XII. p. 152. Wimmer.

[15]) Simplicius Phys. f. 225. Themist. de an. 91. r.

[16]) ib. ἀλλὰ τὸ „ἔξωθεν“ ἄρα οὐχ᾽ ὡς ἐπίθετον ἀλλ᾽ ὡς ἐν τῇ πρώτῃ γενέσει συμπεριλαμβανὸν θετέον. Die Emendation συμπεριλαμβανόμενον ist nicht nothwendig, wie Brandis (S. 289) zu meinen scheint; es ist offenbar eine Conjectur späterer Abschreiber, welche weder den Aristoteles noch den Theophrast verstanden, wodurch der Gedanke des Theophrast in sein Gegentheil verkehrt wurde. Ueber

Albert ist in dem für die richtige Fassung der aristotelischen Philosophie so wichtigen Punkte — ob die Exegese des Aristoteles auf Seite des Theophrast auf eine einheitliche — oder auf eine dualistische Principienlehre des Aristoteles sowohl in der Ontologie als Psychologie hinausgehe[17]), insofern kaum zu unterschätzen, als er der Träger der alten und mittleren Peripatetik ist und in diesem Punkte die gemeinschaftliche Ueberzeugung repräsentirt: dass weder bei Aristoteles, noch bei Theophrast, von Dualismus etwa im Sinne moderner Cortesianer [18]) eine Spur zu finden sei.

4. Die echte Peripatetik beruft sich, abgesehen von den eigenen klaren Worten [19]) des Aristoteles, stets auf Theophrast, dass der Stagirite sowohl den wirkenden als aufnehmenden Verstand,

---

den Arist. Sprachgebrauch von συμπεριλαμβάνειν und περιλαμβάνειν vide Bonitz ind. Ar. 717. a. 60 und 582 a. 13. Aristoteles Phys. 184 a. begründet die deductive wissenschaftliche Methode durch den Satz, dass das Begriffliche, Allgemeine, ein Ganzes sei: τὸ δὲ καθόλου ὅλον τι ἐστίν πολλὰ γὰρ περιλαμβάνει ὡς μέρη τὸ καθόλου.

[17]) ib. fortgef.: nachdem die Prädicate der Unkörperlichkeit (ἀσωμάτῳ) und Freiheit (χωριστόν) auf den νοῦς ausdrücklich angewendet, fährt Simplicius fort: ὅν (παθητικὸν νοῦν καὶ φθαρτόν) καὶ κοινὸν ὀνομάζουσι (Aristoteles und Theophrast) καὶ ἀχώριστον τοῦ σώματος. — conf. Aristoteles Metaph. I. 980. a. 29, etc. aus Analyt. post II. 99. b. 28: εἰ δὲ λαμβάνομεν μὴ ἔχοντες πρότερον, πῶς ἂν γνωρίζοιμεν καὶ μανθάνοιμεν ἐκ μὴ προϋπαρχούσης γνώσεως. Eine Antwort auf diese Frage haben weder die Schüler Comte's noch Leibnitz's gegeben. Conf. Trendelenburg de anima p. 170. 173. Die fundamentale Bedeutung der Frage: quomodo universae rerum notitiae (universalia) mente concipiantur atque necessaria cognitio gignatur, scheint auch der feinere Sensismus gar nicht zu ahnen. (Vgl. Laas, Idealismus etc. S. 52).

[18]) Vgl. Brentano, Psychologie des Aristoteles S. 188 ff S. 190. S. 240 ff. Darüber, dass die Ontologie massgebend ist für die Psychologie sind die griechischen Commentatoren mit den mittelalterlichen und modernen einig. conf. Simplicius f. 7 b. zu Arist. de an. I. 2. 405. a. 4. und Philoponus c. 3: οὐκ ἀλόγως φησὶ τὸ κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν κινητικώτατον τοῦτο ἐν ἀρχῆς ἐτίθεντο λόγῳ, cf. Index Arist. p. 799 b. 50. conf. Trendelenburg de anima p. 144.

[19]) Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen. II. 2. S. 827. 3. Aufl. S. 346. 347. Nicht gewürdigt ist die Fundamentalstelle Arist. de an. III. 5. 430 a. 10: wo der Unterschied (ταύτας τὰς διαφοράς) des thätigen und des empfangenden (leidenden) Verstandes analysirt wird: Wie in allen Dingen Potentielles und Actuelles sich unterscheide, so auch in der Seele; ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς.

für immateriell gehalten[20]; dass ferner Aristoteles damit nur die beiden wesentlich verschiedenen Bethätigungsformen einer und derselben Substanz, ein und desselben logischen Subjects, nicht aber eine Zweiheit von Erkenntnissprincipien oder einen „doppelten Verstand“ [21]) gemeint haben kann. Ferner dafür, dass dieses eine Subject, der νοῦς, als Erkenntnissprincip zugleich Lebensprincip des specifischen einzelnen Menschen — somit der wesentlichste Bestandtheil des Menschen ist[22]).

Gerade die historische „Naivität“ Albert's, welche in Theophrast einen nach Alexander lebenden Gegner desselben sieht, bestätigt uns, dass Theophrast unmöglich dieselbe dualistische Fassung der Peripatetik gelehrt haben kann, welche allerdings fünfhundert Jahre jünger ist und auf die Autorität des „Exegeten“ Alexanders von Aphrodisiä sich gründet, die sich zu der des Theophrast aber als conträre verhält[23]).

5. Wenn schon Themistius, an dessen Fähigkeit und Treue hinsichtlich der theophrastischen Lehre kein Kundiger zweifelt, staunen muss über eine solch „bewundernswerthe“ Antithese zu dem ältesten der Schüler des Stagiriten[24]): so wird im Ganzen die Auffassung Albert's über diese wichtigen Grundfragen hinsichtlich des Aristoteles und Theophrast mit Themistius übereinstimmen.

Der Tadel Albert's geht nach einer andern Seite hin[25]).

---

[20]) cf. Arist. de anima I. 403. 10 a., wo die Selbstständigkeit der Substanz der Seele von dem Getrenntsein derselben dem Stoffe gegenüber abhängig gemacht wird. Ob die Auffassung des begründeten Nachsatzes im Sinne der griechischen Erklärer (Themistius ed. Spengel. p. 23, 15), oder Bonitz's (S. 421) gefasst wird, ändert an der Sache nichts.

[21]) Vgl. Zeller l. c.

[22]) De an. l. III. tr. 2. c. 4. T. III. 135 a.: Alexander autem qui inter discipulos Aristotelis aliquando summus habitus est . . . dann c. 4. p. 136 a.: Theophrastus autem et Themistius viri in secta Peripateticorum clarissimi aliam secuti sunt viam . .

[23]) Arist. de an. II. 3.

[24]) Themist. Paraph. d. an. f. 69: ἐκ δε τῶν αὐτῶν ῥήσεων (Θεοφράστον θαυμάσαι κἀκείνων ἄξιον ὅσοι τὸν ποιητικὸν τοῦτον νοῦν ἢ τὸν πρῶτον θεὸν ᾠήθησαν κατὰ Ἀριστοτέλην ἢ τὰς πρότασεις καὶ τὰς ἐξ αὐτῶν ἐπιστήμας, αἳ ὕστερον ἡμῖν παραγίγνονται.

[25]) Alb. de an. l. III. tr. III. c. 7. T. III. p. 163 a. (vgl. not. 6.) Cum enim Alexander dicat intellectum potentialem esse generatum et intellectum

Gerade weil die Verdoppelung der Substanz des νοῦς bei Alexander eine logische Begründung des Erkenntnissprocesses als eines in seinen verschiedenen Momenten dennoch einheitlichen Ganzen unmöglich macht, lässt Albert den Theophrast als Gegner des Alexander auftreten [26]).

Dass die theophrastische Noetik principiell sich zur Verdoppelung des νοῦς antithetisch verhält, ist die Ueberzeugung sowohl des Themistius, als des Albertus [27]).

Der substanzielle menschliche Verstand sei durchaus genügend, um das Nichtsinnliche (Separata) zu erkennen, nämlich in Folge der Relation des Intelligiblen zur bewegenden Phantasie. Diese Behauptung, sagt Albert, begründen die beiden dadurch, dass die Erkenntniss sich leichter erklären lasse, wenn sowohl der leidende als thätige Verstand als nicht sinnlich gefasst werde; während Alexander den leidenden Verstand als sinnliches Vermögen betrachtet.

Albert nennt die Begründung des Theophrast nach der Seite hin als die probablere; obwohl er nicht im Stande sei, den Grund für die partielle Ruhe des Intellect anzugeben [28]).

Wie vereint sich mit dieser Ansicht des Albert das scheinbar conträre Urtheil desselben, dass Theophrast sensualistisch angeweht sei?

---

qui est in habitu, similiter esse generatum, et finis complementum generari est generatum: tunc per haec duo non venit ad continuationem et unionem intellectus agentis qui est non generatus: propter quod isti fuerunt primi qui contempserunt dictum Alexandri et dixerunt et possibilem esse non generatum et agentem et speculativum qui fit ab utroque.

[26]) Fortg.: Dicunt autem (Theoph. und Themist.) intellectum nostrum compositum ex potentiali et agenti esse conjunctum nobis per intelligibilia ad phantasiam moventem relata: et sic compositum int. nobis conjunctum per se sufficientem esse ad intelligendum.

[27]) ib. p. 163 a. fortg.: dicunt enim, quod minus videtur quod intellectus compositus ex duobus separatis sit de intelligibili concipiente materiam, quam de intelligibili quod est simile sibi: et est tamen de intelligibili conjuncto cum magnitudine, ergo multo magis est de intelligibili separato . .

[28]) ib.: Cum autem ponunt intellectum esse virtutem separatam, tunc ratio eorum est probabilis. Sed ipsi causam assignare non possunt, quia int. agens quandoque agit in nobis, et quandoque non agit, cum secundum eos continuetur nobis. conf. ib. l. III. tr. I. c. 6. p. 136 a.: Alexander . . . in materia hac pejus omnibus determinavit.

6. Simplicius erwähnt, dass Theophrast ausdrücklich die verschiedenen Arten der Energie untersucht habe [29]), welche Untersuchung jedoch in sich vieldeutig ist und sensualistisch lautet, wenn wir auch darüber das Urtheil des Theophrast selber nicht mehr haben [30]). Vielleicht sind die Zeugnisse Späterer, wie des Sextus Empiricus [31]) und Cicero [32]) für Albert von schwerwiegendem Gewicht gewesen, welche von den Schülern des Theophrast, einem Strato, Aristoxenus und Dikäarchus zweifellosen derben Sensismus berichten.

Ueber die Tendenz der theophrastischen Noetik im Allgemeinen stimmt Albert mit Themistius so ziemlich überein.

Wenn Theophrast, sagt Albert, den erkennenden Verstand unter die Kategorie reiner Actualität stellt, indem er die receptive Seite des Erkennens aufhebt und dasselbe lediglich in eine Relation der Sinnlichkeit zur Phantasie verlegt [33]): so intendirt er damit sowohl die Substanzialität als Einheit des erkennenden Geistes zu retten.

Gleichwohl negiren sie (Theophrast und Simplicius) die eigentliche Receptivität des Verstandes vor dem Erkenntnissacte [34]). Im Grunde geht ihre Meinung dahin [35]), dass das

---

[29]) Simpl. 287. 141 cf. Schol. 379 b. 35; 43: τὸ ἀκίνητον εἶναι τὸν τόπον ὁ μὲν Θέοφρ. καὶ Εὔδημος ὡς ἀξίωμα καὶ αὐτὸ προςλαμβάνουσιν.

[30]) Simpl. de Anima f. 80. ἣν (φαντασίαν) καὶ ὁ Θεόφρ. ἀπορεῖ, πότερον λογικὴν ἢ ἄλογον θετέον.

[31]) adv. Math. VII. 350.

[32]) De nat. Deor. I. 13. Acad. IV. 38.

[33]) Albert. de an. T. III. p. 136 b. (l. III. tr. 1. c. 5.) isti viri videntur dicere quod actum ab agente est speculativus intellectus, et intelligere est nihil aliud quam denudare formas et hoc est opus int. agentis . . . In alio autem loco isti viri dicunt, quod intellectus materialis est pars animae, sed non perficitur nisi ab agente, et non ab intelligibili: et ideo cum tam agens quam possibilis sint intransmutabilis, factum per compositionem ex utroque erit intransmutabile et aeternum.

[34]) Fortg.: propter quod negant etiam intellectum possibilem esse ut possibilem ante actum, licet concedant eum esse in anima prout est subjectum luminis agentis.

[35]) ib. 10. 137 a. Haec autem opinio ponit animam rationalem secundum nullam sui partem esse subjectum intelligibilium, et non esse species intelligibiles in anima nisi sicut in agente eas: sicut colores actu existentes sunt in luce, quae est hypostasis eorum. Et esset simile quod si a visu procederet lumen dans esse formale coloribus et hoc esset videre.

Erkennen lediglicher intellectueller Act ohne ein receptives Verhalten des Geistes gegenüber der Objectivität sei, d. h. in moderner Sprache: sie machen die subjectiven Anschauungsformen zu Principien der Objectivität, anticipiren Kant's Copernicanismus — und Kriticismus; — lassen den Geist lediglich „schöpferisch" im Erkennen sich verhalten.

In diesem Punkte weicht Theophrast von Aristoteles ab, dem das wirkliche Erkennen nicht blosse Actualität, sondern auch eine Receptivität ist, weshalb Aristoteles ausdrücklich auf die Analogie der Sinneswahrnehmung verweist, wenn er sagt: der Intellect verhalte sich zum Intelligiblen wie der Sinn zum Sensiblen [36]).

Diese Ueberspannung der Noetik des Aristoteles in einen Intellectualismus reducirt sich, nach Albert, auf eine fundamentale Differenz zwischen Theophrast und Aristoteles hinsichtlich des Wesens der geistigen Receptivität. Theophrast fasst die Receptivität des Geistes als lediglich Passivität und identificirt den aufnehmenden Verstand mit der materia prima [37]).

Hier läge nach Albert die Quelle des Umschlagens des idealistischen Intellectualismus in eine Art sensistischen Positivismus.

7. Diese Verirrung reducirt Albert auf eine mechanische Auffassung des Bildes der tabula rasa [38]).

---

[36]) p. 736 b. Si autem quaeratur ab eisdem de hoc quod dicit Aristoteles intellectum sic se habere ad intelligibile sicut sensus ad sensibile se habere: et ita cum sensus sit susceptivus specierum sensibilium, erit et intellectus susceptivus specierum intelligibilium: et sic intelligere non est solum denudare, sed etiam intelligibilia recipere. Im Widerspruch mit dieser Auffassung der Noetik des Theophrast steht (vgl. J. Bernays, Theophrastus' Schrift über die Frömmigkeit, S. 96 ff.) die οἰκειότης τῶν παθῶν, welche Menschen und Thieren gemeinsam ist; woraus auf die Identität (ψυχὰς ἀδιαφόρους) der Thier- und Menschenseele argumentirt wird.

[37]) Alb. de an. l. III. tr. II. c. 3. p. 135 a.: quorum autem una est ratio et proportio potentiae passivae et receptivae, ipsa sunt eadem: et sic igitur videtur non esse differentia aliqua inter primam materiam et intellectum possibilem: et haec est objectio Theophrasti contra Aristotelis positionem.

[38]) ib. cf. Lib. de causis tr. I. c. 1. T. V. 529: et haec ratio Theophrastum duxit in errorem ut diceret eandem potentiam acceptionis et materiae et intellectus . de anima l. III. tr. 2. c. 17. (T. III. p. 151 b.)

Insoweit Theophrast echt aristotelisch die Empirie zur Grundlage aller Erkenntniss macht [39]), stimmt Albert mit ihm überein. Er protestirt aber sobald nach seiner Ueberzeugung die beiden nothwendigen Momente des Erkennens, das Receptiv- und Activsein auseinander gerissen werden.

Sobald der Begriff der Wissenschaft, welche den Begriffen ein Sein und eine selbstständige Subsistenz im Geiste verleiht [40]), hinsichtlich ihrer eigentlichen Substanzialität auf die Materie aufgebaut und von ihr abhängig gemacht wird: so verflüchtigt sich die Substanz der Begriffe in blosse subjective Actualität — wird der Illusionismuss eines Berkeley geschaffen. Darum betont A. so sehr, dass die menschliche Seele selbst Subjectum intelligibilium ist, deren receptive Natur (int. possibilis) niemals der Activität (int. agens) in jeder Hinsicht beraubt ist; sonst läge es nahe, den Intellect als Stein zu betrachten, wenn er einen Stein erkennt [41]). Somit kann der intellectus possibilis hinsichtlich seiner Substanz keine Veränderung oder ein Leiden im gemeinen Sinne erfahren.

8. Die Substanz der Wissenschaft ist nicht eine sinnliche Substanz, sondern ein durch die Abstraction geschaffenes Sein [42]).

---

[39]) Vgl. die Stellen bei Brandis Gesch d. gr. r. Ph. III. 1. S. 285 ff. und dess. Geschichte der Entwicklungen der griechischen Philosophie. Berlin 1862. I. S. 570 ff.

[40]) Alb. de caus. T. V. p. 529. n. 38 fort.: Unde noys nota quae speciebus substat praebens eis esse et subsistere in se, per materiam substantia est, species enim intelligibiles nullum habent esse nisi intellectio.

[41]) T. III. p. 145 a: quia habitus connaturalis intellectui possibili qui est ipsa intellectualitas qua possibilis intellectus vocatur et est natura intellectualis, ejusdem naturae est cum intelligibilibus in quantum sunt intelligibilia: sed sua intellectualitas est confusa et indeterminata: determinatur autem sicut potentia per actum . . . et ideo intelligibile cum intellectu possibili non sit unum sicut subjectum et accidens sunt unum, quod accidens non est perfectio subjecti, nec etiam est unum sicut materia et forma quia forma non perficit materiam nisi secundum esse et distincta et divisa . universale autem potius est principium cognitionis . .

[42]) Alb. T. III. p. 145 b. cf. 149 a. med.: quod autem hic dicimus intellectum esse subjectum intelligibilium, non ita oportet accipi, quod sit vere subjectum: quia sic conversio ejus in seipsum non esset vere intelligere, sed est subjectum formale . . . ib. 151 b. wird die receptio von der passio unterschieden. Receptioni enim subjicitur per id quod receptio est finis trans-

Darum schliesst die Intellectualität von selber die Passivität (alteratio) aus: denn das Allgemeine als Allgemeines hat kein Sein ausser der Seele.

Der Vergleich zwischen der Erkenntniss und der Wahrnehmung bezieht sich nicht auf das Organ der Sinneswahrnehmung, sondern auf die Kraft oder das Vermögen der Sinne, und das active und formale Princip der Intellectualität [43]).

In der Schrift de causis wird die Noetik des Theophrast auf einen sensistischen Monismus reducirt [44]), und anderwärts demselben der Vorwurf gemacht, er sei dem Empirismus darum in die Arme gefallen, weil er nicht gewusst, dass der intellectus possibilis selber nicht eine sinnlich-materielle Potenz, sondern ein beziehungsweise activ geistiges Vermögen sei [45]); dass somit in der aristotelischen Stelle [46]), wie auch Neuere sehen [47]), nicht die αἰςϑητά, sondern die νοητά es sind, wodurch die leere Tafel νοῦς beschrieben wird [48]).

---

mutationis: et ideo receptio est in indivisibili temporis et transmutatio in tempore . . .

[43]) ib. p. 145 b.: sed est similitudo inter sensum comparatum ad sensibilia et intellectum comparatum ad intelligibilia quoad ipsam virtutem sensus sine organo consideratam . . . et sic est comparatio intellectualitatis possibilis ad universalia sicut ad quae determinatur ejus formalis intellectualitas.

[44]) Alb. De causis T. V. p. 529 a.: ut diceret eandem potentiam acceptionis et materiae et intellectus.

[45]) Alb. de int. et intelligib. tr. III. c. 4. p. 256 a.: in omnibus talibus intelligens intellectus et forma intellecta idem sunt actu per esse . . . et quod intellectus possibilis non est materia, sed forma . . . . hoc ignoravit Theophrastus . .

[46]) De an. III. 429 a. 15.

[47]) Zeller II. 2. S. 192. Brentano Psych. d. Arist. S. 115, und Kritik Kampe's Zeitschrift für Philosophie. Bd. 59. S. 227.

[48]) Albert de int. et int. T. V. c. 4. p. 255 a. Die antisensistische Erklärung des aristotelischen Bildes im Gegensatze zu dem bei den Stoikern üblichen: Plutarch de placit . philos IV. 11. ὅταν γεννηϑῇ ὁ ἄνϑρωπος, ἔχει τὸ ἡγεμονικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ὥσπερ χάρτης ἐνεργῶν (χάρτιον ἔνεργον) εἰς ἀπογραφήν . εἰς τοῦτο μίαν ἑκάστην τῶν ἐννοιῶν ἐναπογράφεται. Πρῶτος δὲ ὁ τῆς ἀναγραφῆς τρόπος ὁ διὰ τῶν αἰσϑήσεων, das von Locke und dem Empirismus wiederholt wird. An essay concerning human understanding Book II. ch. I. f. 2. p. 67 (ed. Lond. 1741). Let us then suppose the mind to be, as we say, white paper, void of all characters, without any Ideas. Doch schon §. 5 p. 69, the mind furnishes the Understanding with Ideas of its own operations.

9. Dies ist der Sinn der ausführlichen Erörterung jener gegen Alexander von Aphrodisias gerichteten Polemik, wo Albert gerade im Widerspruch mit sich selbst, unter die Vertreter einer antisensistischen Theorie den Theophrast nebst Themistius, Averroes, Nicolaus Peripateticus stellt [49]).

Wenn wir die verschiedenen Stellen, wo Albert sich über Theophrast äussert, vergleichen mit dem Fragment des Themistius, das trotz mancher Unklarheiten den Grundgedanken dennoch deutlich zu erkennen giebt, so scheint uns die Schwierigkeit nicht unlösbar.

a) Von einem Sensismus oder Empirismus, wie wir ihn bei Straton, den Megarikern und Stoikern und bei Alexander von Aphrodisias finden, lässt sich bei Theophrast trotz mancher kritisch-skeptischer Wendung kaum etwas nachweisen.

Wie Eudemus auf dem Boden der Noetik auf die Ontologie verweist [50]), nämlich auf Gott als das erste Bewegende, die letzte und erste Ursache aller Bewegung in dem Universum ausser uns und in dem Denken in uns, in voller Uebereinstimmung mit dem Stagiriten [51]): so hält auch Theophrast fest an der Einen Ursache des Universums in der Natur und im Geiste [52]). Erfahrung und Wissen sind die beiden Wege zum Einen Reiche des Wirklichen [53]).

Nicht der Gegensatz, nicht das Veränderliche und Wechselnde, sondern nur das Unveränderliche, Unbewegliche, Intelligible kann

---

[49]) conf. not. 45 not. 38.

[50]) Eth. Eudem. VII. 14. p. 1248. a. 24. τὸ δὲ ζητούμενον τοῦτ᾽ ἐστί, τίς ἡ τῆς κινήσεως ἀρχὴ ἐν τῇ ψυχῇ. conf. Albert. l. I. post. tr. I. T. I. f. 519, wo Theophrast mit Aristoteles in Gegensatz gestellt wird, p. 518. B. fine. Et ideo secundum Arist. universale est in intellectu in esse abstractionis: et hoc est sibi in intellectu esse, quod est abstractum esse. . . . . 519: Ista est directe opinio et sententia Aristotelis loquentis contra Theophrastum, qui fuit de priore opinione . . quod intellectus receptivus sit formae abstractae.

[51]) Vergl. Arist. de an. III. 5. 2. 430. a 22. Metaph. 7. 1072. b. 23. Vergl. Brentano S. 117 ff.

[52]) Theophrast de causis plantarum. I. 13. vgl. oben not. 1. not. 3. vgl. Brandis Arist. et Theophr. Metaph. p. 308. sq. vgl. Bernays, Theophrast über die Frömmigkeit. S. 48 ff.

[53]) Theophr. de caus. plant. II. 3. 17. 6. vgl. Brandis, Geschichte der Entwicklungen. I. S. 570. Zeller G., D. Ph. d. Gr. II. 2. S. 814 u. a.

das Letzte sein. Dieses ist ihm, wie dem Aristoteles der unbewegte Beweger, der als das erste Bewegende und das absolute Gute das Universum, obwohl in sich unbeweglich gemäss seiner Vollkommenheit, bewegt durch das der Welt eingeborne Streben (ἔφεσις) nach dem Guten [54]).

Bei aller Anstrengung des Theophrast, unbeantwortbare Fragen zu stellen, Aporien zu häufen; so kann er der metaphysischen Einheit nicht entbehren, weil er das All unmöglich als chaotische, der ordnenden Einheit entbehrende Masse zu denken vermag [55]). Sowohl den progressus in infinitum als den Zufall kann er nicht gelten lassen [56]). Auf das Princip der Causalität kann er auch in dem Sinnlich-Empirischen nicht verzichten [57]). Darum nennt er, wie sein Meister, das Princip der Gesammtheit der Dinge, wodurch alles ist und sich erhält, selber göttlich, die letzte Ursache aller Bewegung, obwohl an sich selber unbeweglich. Wie Eudemus, so ist Theophrast der unzweideutige Interpret des theistischen Standpunktes des Stagiriten und — falls die denominative Bedeutung der Scholastik dahin tendirt, „Scholastiker“ κ. ε; eben weil er und Eudemus die „ersten“ Peripatetiker sind.

10. b) So sehr man auch die Neigung des Theophrast zur Specialforschung in Betracht ziehen mag [58]); auch diese Detailfor-

---

[54]) Vgl. Brandis; Theophrasti Metaph. I. 7. 308: ἡ δὲ τῶν πρώτων (θεωρία) ὡρισμένη καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτα. διὸ δὴ καὶ ἐν νοητοῖς, οὐκ αἰσθητοῖς αὐτὴν τιθέασιν ὡς ἀκινήτοις καὶ ἀμεταβλήτοις . . .

[55]) Theophr. Metaph. ib. vgl. Brandis, Gesch. der Philosophie. III. 2. S. 327 ff. 334 ff.

[56]) Theophr. Met. ed. Brandis I. 19: ἡ γὰρ εἰς τὸ ἄπειρον ὁδὸς ἐν ἀμφοῖν ἀλλοτρία καὶ ἀναιροῦσα τὸ φρονεῖν.

[57]) Metaph. I. 23: μεχρὶ μὲν οὖν τινὸς δυνάμεθα δι' αἰτίου θεωρεῖν, ἀρχὰς ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων λαμβάνοντες p. 310. 1: ὥστε κἀκεῖνο (Camot. κατ' ἐκεῖνο) λύοιτ' ἂν τὸ μὴ εἶναι κινήσεως ἀρχήν, ἢ εἰ κινούμενον κινήσει. Brandis, Gesch. d. Ph. III. 2. S. 328. vgl. die Kritik des Parmenides bei Theophrast, Alexander Aphrod. Comment. in lib. Metaphysicos Aristotelis ed. Bonitz zu Met. I. 3. 984 b. 3. p. 24. 3.

[58]) Vgl. Zeller II. 2. S. 815 ff. 822 ff. 827 über die Harmonie Theophrast's mit Aristoteles hinsichtlich der „Theologie“ Theophr. Met. §. 4: θεία γὰρ ἡ πάντων ἀρχὴ δι' ἧς ἅπαντα καὶ ἔστι καὶ διαμένει . . . ἐπεὶ δ' ἀκίνητος καθ' αὑτήν, φανερὸν ὡς οὐκ ἂν εἴη τῷ κινεῖσθαι τοῖς τῆς φύσεως αἰτία, ἀλλὰ λοιπὸν ἄλλῃ τινὶ δυνάμει κρείττονι καὶ προτέρᾳ . . . conf. Proclus in Tim. 138. e: ἡ γὰρ μόνος ἢ μάλιστα

schung, namentlich in der Logik, der Psychologie und Noetik, ist bei aller sonstigen Reserve durchweht von dem grossen systematischen Grundgedanken der aristotelischen Ontologie. Obwohl die Nothwendigkeit sinnlicher Erfahrung für die Wissenschaft betonend, kann Theophrast kaum, wie etwa Straton u. A., für den Empirismus als Zeuge angerufen werden.

Simplicius berichtet kaum mit Unrecht von Theophrast, dass er bei aller Achtung vor der Erfahrungswissenschaft sich der Grenze menschlichen Könnens nach unten wohl bewusst gewesen [59]).

Die Erkenntniss der Dinge aus sinnlicher Wahrnehmung ist eine nur relative, und wir finden uns bald an die Analogie gewiesen [60]).

11. Aber auch nach oben, nach der Seite der höchsten Principien weist er auf die Bewusstseinsschwelle, welche theils in der Natur des Unendlichen, theils in der menschlichen Schwäche gegeben ist, hin [61]).

Die Theorie als Ruhepunkt des mittelbaren Wissens schildert er wie Aristoteles als eine unmittelbare „mystische" Berührung [62]).

Dass die Araber und nach ihnen Albert der Grosse nicht diese Seite des Theophrast, sondern die antinomische Methode desselben [63]) nach dem Vorgange der früheren als Grund seiner Unbestimmtheit betrachtet, liegt nahe.

Der wiederholte Vorwurf des Sensismus ist gleichwohl noch nicht erklärt. Die Möglichkeit mangelhafter Sachkenntniss oder

---

Πλάτων τῇ ἀπὸ τοῦ προνοοῦντος αἰτίᾳ κατεχρήσατο, φησιν ὁ Θεόφραστος. Minucius Felix Octav. 19. 11: Theophrastus et Zenon . . . ad unitatem providentiae omnes revolvuntur.

[59]) Simplicius Phys. 5. a. m. ἀλλ' ἀρκεῖσθαι χρὴ τῷ κατὰ τὴν ἡμετέραν χρῆσιν και Θεοφράστῳ δοκεῖ . . in Uebereinstimmung mit Aristoteles Part. an. I. 5. 645. a. 5. vgl. Zeller l. c. S. 165. S. 814. vgl. Alexander Aphrod. de Caus. Plant. IV. 4.

[60]) Alexander Metaph. ed. Brandis. I. 23: μέχρι μὲν οὖν τινὸς δυνάμεθα δι αἰτίου θεωρεῖν, ἀρχὰς ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων λαμβάνοντες.

[61]) De caus. pl. IV. 4. 10. et al.

[62]) Alex. Metaph. ed. Brandis. p. 319. τάχα δ'ἐκεῖνο ἀληθέστερον, ὡς αὐτῷ τῷ νῷ ἡ θεωρία, θιγόντι και ἁψαμένῳ. conf. Aristoteles Met. Λ. 1072. 23 b. conf. Arist. Phys. VIII. 3. Trend. p. 314.

[63]) conf. not. 32. vgl. Brandis, Geschichte der Phys. IV. 2. S. 345.

die Verschrobenheit des eigenen Standpunktes ist noch nicht ausgeschlossen.

Die Reihe der Fragen und Bedenken in dem Fragment des Theophrast, die sich an die bekannte Stelle des Aristoteles [64]) anhängen, rütteln an der von Theophrast deutlich ausgesprochenen Ueberzeugung nicht, dass Aristoteles das ἔξωθεν, θύραθεν nicht im Sinne von ἐπίθετος, sondern im Sinne eines substanziell mit dem Leibe identischen Princips gefasst wissen will (ἀχώριστον τοῦ σωματος).

Abgesehen von der für sich selbst sprechenden Klarheit der Stelle, haben wir noch andere Zeugnisse, welche eine Möglichkeit des Missverständnisses ausschliessen. Auf dem Boden der aristotelischen Psychologie kann Theophrast, wie Eudemus [65]), die Thätigkeit der Seele als selbstständige, specifische fassen; sofern der Grund der Energie, auch der intellectuellen, in ihr selber liegt; und gleichwohl als „Princip der seelischen Bewegung" schlechthin Gott, die reine Energie betrachten [66]).

Dass Theophrast so wenig wie Aristoteles an eine „doppelte Vernunft" im Sinne Zellers [67]) denken kann, liegt nicht nur in der fraglichen Stelle bei Themistius [68]) klar vor; sondern vor Allem in dem Sprachgebrauche des Aristoteles, an den sich ein Theophrast und Eudemus halten. Sowohl des Themistius als

---

[64]) De gen. an. B. 736. b. 27. vgl. not. 10, not. 9, not. 15. vgl. Brandis Geschichte der Entwickelungen, I. S. 572. vgl. not. 16, not. 26, not. 28.

[65]) Eth. Eudem. 1248. a. 25. cf. Simplicius. Phys. 2. 25. a. . . . ἀλλ' ἐν αὐτῇ τῇ ψυχῇ καί ἡ ἀρχὴ καί ἡ ἐνέργεια καὶ τὸ τελος, εἰ δὴ καὶ ὁ νοῦς κρεῖττόν τι μέρος καί θειότερον ἅτε δὴ ἔξωθεν ἐπεισιὼν καὶ παντέλειος. καὶ τούτοις ἐπάγει· cf. Stobaeus Ekl. I. 206. Θεόφρεστος προσδιαιρεῖ ταῖς αἰτίαις τὴν προαίρεσιν.

[66]) Theophr Frag. 19 f. 23 b. ἐνέργειά τις ἀτελὴς τοῦ δυνάμει ὄντος ᾗ τοιοῦτον καθ' ἕκαστον γένος τῶν κατηγοριῶν. Simpl. Phys. 201. b. ἀτελὴς γὰρ ἡ κίνησις. cf. Fragm. 24. vgl. Zeller, Geschichte der Phis. II. 2. S. 830 gegen S. 849. . . . vgl. not. 15. vgl. dessen Abh.: Ueber die Benützung der arist. Met. in den Schriften der älteren Peripatetiker. S. 159.

[67]) Gesch. d. gr. Phil. II. 2. 849, gegen die bei Brentano S. 117 u. a. beigebrachten aristotelischen Zeugnisse. In dem platonischen Timäus heisst es 30: νοῦν δ' ἂν χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῷ, διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δὲ ἐν σώματι ξυνιστὰς τὸ πᾶν ξυνετεκταίνετο . . . So oft Aristoteles gegen Plato polemisirt, gegen diese Stelle finden wir keine Polemik.

[68]) Themistii de an. ed. Venet. 1534. Fol. 91. conf. Prisciani Metaphrasis (T. III. opp. Theophrasti ed. Wimmer) p. 235.

auch des Simplicius und Priscian Darstellungen lassen darüber keinen Zweifel, dass Theophrast auf erkenntniss-theoretischem Gebiete mit nicht zu verkennendem Scharfsinne eine Anregung und relative Antwort jenes Punktes bezweckt, der in der modernen Katharsisfrage vielfach übersehen wurde, nämlich des Begriffes πάϑος.

12. Themistius bemerkt ganz einfach, dass des Theophrast Aporien und Erörterungen, die er sowohl in dem Commentar zum zweiten Buche der Seele, als dem zum fünften Buche der Physik beibringe, sich um eine richtige Fassung des aristotelischen πάϑος auf dem Boden der Psychologie und Noetik drehen.

Damit sei auch eine Antwort auf die weiteren Fragen möglich, wie weit man sagen könne: ein und derselbe νοῦς „werde das Gedachte“ (γίνεται τὰ νοητά); oder er „leide“ indem er im Begriffe ist „thätig zu sein“ ?[69])

Die scheinbare Paradoxie, dass ein und derselbe erkennende Verstand (αὐτὸς ὁ νοῦς) zugleich leidensfähig (παϑητικός) und dennoch leidenslos (ἀπαϑής), weil thätig (ποιητικός) ist, ergebe sich einfach aus der andersartigen Qualität des πάϑος, des „Leidendsein“ auf dem psychischen Gebiete. Aristoteles und Theophrast, fährt Themistius fort, nennen (λέγουσι) denselben leidenden Verstand leidenslos (ἀπαϑῆ), für sich seiend (χωριστόν) wie den in Wirklichkeit thätigen Verstand“. „Das Leidensfähige (τὸ παϑητικὸν) an ihm darf nicht im Sinne von bewegend (ὡς τὸ κινητικὸν) gefasst werden, denn die Bewegung ist endlos, sondern im Sinne von Energie oder Act (ἀλλ' ὡς ἐνέργειαν)[70]).

---

[69]) conf. Themist. de an. ed. Spengel 198. sq. Mit Rücksicht auf Aristoteles De an. III. 2. 426 a. 2. ἡ ποίησις καὶ ἡ πάϑησις ἐν τῷ πάσχοντι. Albert sagt (T. XXI. p. 3.) receptibile enim intelligibilium est sine passione et motu omnino, cum nulla dispositio praecedat ad intelligibile recipiendum, sed purae receptibilitati acquiritur receptum actu.

[70]) Mit Beziehung auf Aristoteles. De an. III. 4. 429 a. 29. — 430. 5 a. 25, offenbar mit Beziehung auf De an. I. 1. 403 a 14. sq. wo die selbstständige Existenz der Seele (ihr χωρίζεσϑαι) gefolgert wird aus dem ihr specifisch eigenthümlichen Thun und Leiden (εἰ μὲν οὖν ἐστί τι τῶν τῆς ψυχῆς ἔργων ἢ παϑημάτων ἴδιον, ἐνδέχοιτ' ἂν αὐτὴν χωρίζεσϑαι) dann 405. a. 4. wo dann die Qualität der κίνησις der Seele genau von den übrigen unterschieden wird, 407 a. 6: ὁ δὲ νοῦς εἷς καὶ συνεχής, ὥσπερ ἡ νόησις spricht Theophrast von den

Die Bedeutung des πάθος, sofern das Wort auf den νοῦς, die für sich seiende (χωριστός) Denkseele (παθητικός) angewendet wird — sagt Theophrast[71]) — wird nach aristotelischem Sprachgebrauch als Relativbegriff gebraucht und bedeutet eigentlich die Thätigkeit der receptiven Eigenschaft der Seele (πάθησις) im Unterschiede von ihrer activen Bethätigung (ποίησις). Wie Aristoteles sowohl die eine als die andere Form der Bethätigung als Energie (ἐνέργεια) bezeichnet, so auch ganz im Sinne des Meisters Theophrast[72]).

Das ganze Theophrast-Fragment ist ja nur ein Commentar des fünften Buches der Physik des Aristoteles, eigentlich eine mit Aporien versehene Paraphrase von V. 2, wo die κίνησις nicht blos der οὐσία, sondern auch dem Thätigen und Leidenden abgesprochen wird[73]), um nämlich der Energie des νοῦς alle mit dem

---

der intellectuellen Seele angehörigen κινήσεις, welche hier ἐνεργείαι heissen (Simpl. Phys. 225.) Diess soll nach Zeller, Gesch. d. Phil. II. 2. 846, 849, ein Argument für das Festhalten „an der aristotelischen Lehre über die doppelte Vernunft sein."

[71]) Themistius sagt orat. 20. (Themistii orationes ex codice Mediolanensi ed. Guil. Dindorf. Lips. 1832. p. 288. d. 20) über seine Stellung zu Aristoteles: εἶναι γὰρ δὴ τῆς Πλάτωνος κακίας τὴν 'Αριστοτέλους φιλοσοφίαν ἅμα μὲν γενναῖον προτέλειον, ἅμα δέ θριγκόν τε καὶ φυλακτήριον. etc. conf. ib. 311. d. orat. XXI.

[72]) Arist. Phys. III. 202 a. 22: ἀναγκαῖον γὰρ ἴσως εἶναί τινα ἐνέργειαν ἄλλην τοῦ ποιητικοῦ καὶ τοῦ παθητικοῦ . τὸ μὲν δὴ ποίησις, τὸ δὲ πάθησις, ἔργον δὲ καὶ τέλος τοῦ μὲν ποίημα, τοῦ δὲ πάθος. ἐπεὶ οὖν ἄμφω κινήσεις, εἰ μὲν ἕτεραι, ἐν τίνι; ἢ γὰρ ἄμφω ἐν τῷ πάσχοντι καὶ κινουμένῳ ἢ ἡ μὲν ποίησις ἐν τῷ ποιοῦντι, ἡ δὲ πάθησις ἐν τῷ πάσχοντι . . . 31. fort.: wird dann die Parallele zwischen πάθησις und μάθησις auf der einen und ποίησις und διδάξις auf der anderen Seite gezogen und dann argumentirt, dass hier zwar zwei Arten der Bethätigung aber nur Ein Thätiges, nämlich der Lernende, nur Eine Energie, nämlich die des Lernens sei. ἀλλὰ μία ἔσται ἡ ἐνέργεια: ib. 202 b. 2.: παὶ ἔσται, εἴπερ ἡ δίδαξις καὶ ἡ μάθησις ταὐτὸ καὶ ἡ ποίησις καὶ ἡ πάθησις, καὶ τὸ διδάσκειν τῷ μανθάνειν ταὐτὸ καὶ τὸ ποιεῖν τῷ πάςχειν ὥστε τὸν διδάσκοντα ἀνάγκη ἔσται πάντα μανθάνειν καὶ τὸν ποιοῦντα πάσχειν, vgl. Bonitz, Index Arist. 555 b. 10. 556 a. über das Schwanken des Sprachgebrauchs im Sinne von ἔργον, ἐνέργεια, πάσχειν, πάθος und πάθησις.

[73]) Phys. V. 5. 229 a. 7. 2. 225 b. conf. De an. III. 5. 430. a. 18: ὁ ποιητικὸς νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής ib. 4. 408. b. 29 ὁ νοῦς θειότερόν τι καὶ ἀπαθές ἐστιν, vgl. Bonitz. Ind. Arist. 72 a. 10. Ueberweg in Fichte's Zeitschrift für Philosophie. Bd. 36. S. 270 ff. Spengel, Abhandlung der bayr. Akad. der Wissensch. Bd. IX. Abth. 1. 1859. S. 38. Bonitz, aristotelische Studien, Sitzungsber. der kaiserl. Akad. der Wissensch. Bd 55. S. 18 u. a. Auf diesen Punkt spitzen sich die mannigfachen Erörterungen der Noetik

Process der sinnlichen Bewegung verbundenen Folgen, namentlich die Veränderung abzusprechen, welche allerdings im Gefolge der sinnlichen πάθη ist, während der νοῦς in diesem Sinne ἀπαθής — weil ἀμιγής, ἔξωθεν, θύραθεν — und gleichwohl eingeboren (συμφυής), oder noch treffender, nicht als äusserlich zum Leibe hinzugefügter (ἐπίθετος), sondern im Gegentheil als diesen „in dem ersten Werden in seiner Gesammtexistenz zusammenfassend" (ὡς ἐν τῇ πρώτῃ γενέσει συμπεριλαμβάνον — wie als ursprüngliche Leseart zu setzen ist) zu fassen ist.

Diesen νοῦς, der auf nicht sinnliche Weise zugleich „leidet", d. h. receptiv, wie thätig ist, indem er den sinnlichen Perceptionen gegenüber „leidenslos" und nur als receptive Energie und als Act der Verwirklichung derselben ἕξις sich äussert, nennt er eine „Mischung" des thätigen und potentiellen Princips nicht blos des Erkennens, sondern des Lebens des Menschen [74]).

14. Die von dem gleichgesinnten Themistius hinzugefügten Sätze [75]), selbst Priscian's Erörterungen über Auffassung der gemeinen Peripatetik auf Seiten des Theophrast [76]), lassen keinen Zweifel übrig, dass die späteren empiristischen Gegner desselben sowohl des Aristoteles, als auch seines ersten Schülers Gedankengang in ihrem Sinne gefasst, d. h. geistlos dargestellt haben. Dies mag den aus secundären Quellen schöpfenden Peripatetikern,

---

bei Albert zusammen. Thomas von Aquin hat unter Anderem eine eigene Abhandlung darüber geschrieben. De passionibus animae Quaest. disp. 26. a. 1. (T. VIII. f. 459.) ed. Rom.

[74]) Charakteristisch ist für den Unterschied der aristotelischen Fassung, wie sie bei Theophrast und Themistius noch sich findet, und der des Alexander von Aphrodisiä, wo bereits der vulgäre Begriff des πάσχειν auf die psychischen Functionen angewendet wird. cf. Alex. Aph. Περὶ ψυχῆς in Themistii opp. ed. Aldus M. Venet. 1534. f. 151. Πῶς κατὰ Ἀριστοτέλην τὸ ὁρᾶν γίνεται. Δοκεῖ τοίνον Ἀριστοτέλει, ὥσπερ καὶ αἱ ἄλλαι αἰσθήσεις πασχόντων γίνονται τῶν αἰσθητηρίων, οὕτως δὲ καὶ τὸ ὁρᾶν πασχούσης τῆς ὄψεως γίνεσθαι, ἀλλ' οὐχὶ ἐκπεμπούσης τὶ καὶ ποιούσης. εἰ μὴ καὶ τὸ πάσχειν ποιεῖν τις λέγοι. Diese Alternative wird für die sensistische Noetik massgebend.

[75]) Themist. de an. ed. Spengel p. 90 sq. 180 sq.

[76]) Theophr. opp. ed. Wimmer III. p. 270. sq. Ein Protest gegen des Alexander „doppelten" νοῦς: 270. z. 4: τελεοῦται δὲ καὶ ἡ ψυχὴ ὑφ' ἑαυτῆς τε ἀρχομένη καὶ ἑαυτὴν προσάγουσα τῷ νῷ, καὶ αὐτενεργήτως καὶ τὴν ἀπ' ἐκείνου δεχομένη τελείωσιν. 255. 40. βούλεται δὲ ὁ Ἀριστοτέλης, ᾧ καὶ ὁ Θεόφραστος ἕπεται . . . ὅτι μὲν οὖν πάσχει καὶ ἡ σὰρξ ἐναργές . δῆλον δὲ ὡς οὐχὶ τοῖς ἀψύχοις ὁμοίως.

namentlich dem Albertus, als Entschuldigung dienen. Sobald man die specifisch psychische Receptivität des Verstandes, welche Aristoteles selber mit klaren Worten eine ἐνέργεια nennt (ἐνέργειαν ἄλλην) — um sie sowohl von den πάθη der niederen Organismen und des sensitiven Vermögens auf der einen Seite, als auch der ἐνέργεια des thätigen Verstandes zu unterscheiden[77]) — in dem ordinären Sinne der Passivität fasst: so wird allerdings das Verständniss der Einheit der aristotelischen Energie überhaupt und der substanziellen Einheit des νοῦς δυνάμει und des νοῦς ἐνεργείᾳ nicht nur sehr erschwert, sondern fast unmöglich[78]).

Darin haben ein Straton und Alexander von Aphrodisias Recht, dass bei Aristoteles das πάθος auch im vulgären Sinne einer sinnlichen Passivität, eines Leidens, Schmerzempfindens vorkommt; Unrecht dagegen, dass sie diese vulgäre Bedeutung auch auf die Psychologie und Noetik verpflanzen[79]).

15. Die, wie jüngst mit Recht hervorgehoben wurde[80]), vielseitige Berührung Theophrast's und des Eudemus mit der aristotelischen θεωρία ὑπὲρ τῶν πρώτων, — oder der aristotelischen Metaphysik (πρώτη φιλοσοφία) bestätigen unsere Auffassung der Psychologie und Noetik des Theophrast. Wie Aristoteles, so wendet sich auch sein Schüler Theophrast gegen den Dualismus

---

[77]) Für das Verständniss der aristotelischen Noetik ist die in der Politik 7. 1842. a. 4. ff. angeführte Stelle nicht massgebend, die Unterscheidung von πάθος und πάθημα überhaupt unpassend; vgl. J. Bernays Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über die Wirkung der Tragödie. Breslau, 1857. S. 148. ff. vgl. Spengel l. c. S. 38. Döring Philologus Bd. 21. S. 329.

[78]) Die Interpretation des Alexander v. Aph. περὶ τῆς λογικῆς δυναμέως f. 137 B. — 139 B. περὶ τοῦ ποιητικοῦ νοῦ wird für die spätere Zeit nicht massgebend; vgl. unten Alex. v. Aph. n. 20. n. 21. Themistius de an. ed. Spengel. p. 142, vgl. dazu Schell, die Einheit des Seelenlebens, aus den Principien der aristotelischen Philosophie. Freib. 1873. S. 29. S. 37, 43. S. 81 u. a.

[79]) Themistius ed. Spengel p. 142. sagt hiezu: πάσχειν μὲν οὖν λέγονται αἱ αἰσθήσεις ὑπὸ τῶν αἰσθητῶν, πολὺ δὲ τὸ πάθος διάφορον ἢ ὡς πάσχει τά ἄψυχα, μᾶλλον δὲ ἀναίσθητα σώματα . αἱ μὲν γὰρ αἰσθήσεις λέγονται πάσχειν ὑπὸ τῶν αἰσθητῶν ἔξω μενούσης αὐτῆς τῆς ὕλης, τοῦ δὲ εἴδους μόνου κινοῦντος τὸ αἰσθητήριον. . . . αἱ δὲ αἰσθήσεις οὐχ ὕλαι γίνονται τῶν αἰσθητῶν.

[80]) Vgl. Zeller: Ueber die Benützung der aristotelischen Metaphysik in den Schriften der älteren Peripatetiker. (Abhandl. der königl. Akademie der Wissenschaften in Berlin. 1877. S. 146 ff.)

des Speusippus, welcher Natur und Geist in mechanischer Weise nebeneinander (ἐπεισοδιῶδες) und aussereinander sich vorstellt[81].

Nicht nach Art einer Episode hinzugefügt verhalte sich das All, sondern die Ursache verhalte sich zu der Wirkung wie das Frühere zum Späteren.

Die Terminologie des Theophrast (τὸ πᾶν) stimmt mit der des Aristoteles τὴν τοῦ παντὸς οὐσίαν Met. XII, 10); und beiderseits liegt ein Protest gegen die Trennung des „Unbewegten“ „Fürsichseienden“ oder des Ewigen von dem Bewegten, Veränderlichen in zwei Theile vor[82].

Wie Aristoteles[83] behauptet Theophrast, dass das oberste Princip die ἀρχὴ ἁπάντων Ursache der Bewegung der Natur sein müsse; eine „Verdoppelung“ der Principien sei damit ausgeschlossen: Das zwölfte Fragment ist eine auf der Kenntniss des zwölften Buches der Metaphysik aufgebaute Diegese.

Bei Theophrast kommt wie bei Eudemus der aristotelische Terminus vor, dass über dem mittelbaren Erkennen das unmittelbare stehe durch „Berührung“ des Unendlichen[84].

Die eudemische Ethik hat hinlängliche Berührungspunkte, um ein vollständiges Einverständniss auch des Eudemus mit der aristotelischen Methaphysik, und somit der Echtheit der betreffenden Bücher gegenüber modernen Kritikern darzuthun.

16. In Uebereinstimmung mit Aristoteles[85] bestimmt Eudemus das Verhältniss des Guten zu den Dingen, das Verhältniss des

---

[81] Arist. Metaph. XII. 10. 1075. b. 34. XIV. 3. 1090. b. 13. . . Theophrast: Fragm. XII. p. 150. Aus der Parallele dieses Fragments mit dem von Themistius aufbewahrten, ergiebt sich sowohl, dass Theophrast den Aristoteles richtig verstanden, als auch (gegen Torstrik's Annahme p. 189), dass er mit ihm einverstanden war; damit fällt aber auch die Verdoppelungshypothese sowohl hinsichtlich des Aristoteles, als des Theophrast.

[82] Arist. Met. 1026. a. 13.

[83] Metaph. XII. 7. 1072. a. 21. conf. Theophr. Fragm. XII. l. c. p. 150. 9. 5: ἀνάγκη δ'ἴσως δυνάμει τινὶ καὶ ὑπεροχῇ τῶν ἄλλων λαμβάνειν ὥσπερ ἂν εἰ τὸν θεόν. θεία γὰρ ἡ πάντων ἀρχὴ δι' ἧς ἅπαντα καί ἐστι καί διαμένει . . .

[84] l. c. e. 25. cf. Arist. Meth. IX. 9. 1051. b. 9. 24: τὸ μὲν θιγεῖν και φάναι ἀληθές . . . τὸ δὲ ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν

[85] Metaph. III. 3. 999 a. 6. Ethica Nicomach. I. 4. 1096 a. 17. conf. Eth. Eudem. 1218. a. 1: ἔτι ἐν ὅσοις ὑπάργει τὸ πρότερον καὶ ὕστερον οὐκ ἔστι κοινόν τι παρὰ ταῦτα καὶ τοῦτο χωριστόν. Met. 999. a. 6: ἔτι ἐν οἷς τὸ πρότερον καὶ ὕστερον ἔστιν οὐχ' οἷόντε τὸ ἐπὶ τούτων εἶναί τι παρὰ ταῦτα.

göttlichen zum menschlichen Denken [86]), der göttlichen Glückseligkeit, welche als reines Selbsterkennen sich selbst in dem Selbstgenusse genügt, weil Gott selber das Vollkommenste ist (αὑτὸν ἄρα νοεῖ εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις αὑτοῦ νοήσεως νόησις); und der menschlichen Glückseligkeit, die stets ihren Zielpunkt nicht in sich, sondern in dem „Anderen" hat. Den Grund davon gibt Eudemus noch an, weil nämlich der Unterschied von Gott und Mensch der sei, dass Gott ausser sich ein „Anderes" nicht denken könne (ἄλλο τι νοεῖν παῤ αὐτὸς αὑτόν) mit Beziehung auf den aristotelischen Grundsatz, dass das „Erste" schlechthin ein „Anderes", einen Gegensatz (ἐνάντιον) nicht hat [87]).

IV. Alexander v. Aphrodisiä.

1. Alexander von Aphrodisiä (c. 200 nach Chr.) tritt unter den älteren Peripatetikern neben Theophrast als einer der Hauptrepräsentanten — als ergänzender Widerpart des Eresiers auf. Wo ein wichtiges Problem der Noetik verhandelt wird, fehlen bei Albert die beiden Namen nicht, als Grundtypen bestimmter Gedankenrichtungen, welche bis auf heute abwechselnd die Oberhand gewinnen [1]).

---

[86]) Arist. Met. XII. 7. 1072 b. 24. Eth. Eud. VII. 12. 1245 b. 12—33.

[87]) Metaph. XII. 9. 1074 b. 17. Ethil. Nic. X. 8. 1178 b. 18 . . . ἀλλὰ τοῦτ' ἄτοπον, τὸ τοῦ θεοῦ ἄλλο τι εἶναι βέλτιον . αὐτὸς ἑαυτὸν ἄρα θεάσεται . in Beziehung zu Met. XII. 7. 1072 b. 24. 1074 b. 29: δῆλον ὅτι ἄλλο τι ἂν τὸ τιμιώτερον ἢ ὁ νοῦς . . . αὑτὸν ἄρα νοεῖ εἴπερ ἐστί τὸ κράτιστον.

[1]) Alb. de an. l. III. tr. II. c. 4. p. 135. (T. III.) Alexander autem qui inter discipulos Artstotelis aliquando summus habitus est dicit intellectum possibilem formam corporis et virtutem causatam ab elementis . . . mit Beziehung auf Averroës com. 5. T. VI. ed. Venet. 1550. fol. 175 a. über die Zweideutigkeit des Alexander. Auf diese Argumente beruft sich Albert. de an. l. c. p. 136. Et hae rationes Averrois contra Alexandrum tenendae: quia absque dubio Alexander etsi in multis bene dixerit, tamen in materia hac pejus omnibus determinavit. Der Irrthum Albert's, dass Aristoteles der Lehrer des Alexander gewesen, ist auf Simplicius in coel. f. 34 b. beruhend. Vgl. Zeller III. 1. 429. Ob hier der Begriff discipulus im strengen Sinne gemeint ist, oder im weiteren, ist nicht klar. Von „Schülern" des Aristoteles ist oft die Rede, so z. B. heisst Simplicius selber discipulus Aristotelis. Vgl. Jourdain-Stahr S. 73.

Albert — an die Tradition der Araber sich anschliessend — betont ebenfalls auch bei Alex. jene Theorien, in welchen der Aphrodisier nach seiner Ansicht die reine Peripatetik verlässt. Dass in vielen Punkten derselbe in der rechten Bahn verbleibt und auf dieselbe verweist, wird von Albert nicht bloss stillschweigend zugegeben, sondern ausdrücklich [2]) behauptet.

Alexander wird als praecipuus inter Peripateticos an erster Stelle gehört und gilt in manchen Punkten als Autorität [3]).

Der Dissens folgt jedoch sofort der Zustimmung auf dem Fusse, wo Alexander seine eigenen Wege geht.

Eines der wichtigsten Themate ist nun für die Psychologie und Noetik die Beantwortung der schon von Theophrast gestellten Frage [4]), wie es denkbar sei, dass die menschliche Seele nach Aristoteles für sich „ungemischt“ und gleichwohl substanziell mit dem Leibe Eins sein könne. Alexander lässt, so sagt Albert, die Seele aus der Mischung der Elemente entstehen [5]). Sein „schwerer Irrthum“ liegt darin, dass er den aufnehmenden Verstand (int. possibilis) als ein physisches Princip, als einen in dem menschlichen Körper sich anbahnenden Process (praeparatio in corpore) und eine aus demselben hervorgehende Realisirung (corporis endelechia) einer körperlichen Vollkommenheit bezeichne [6]); während dagegen der thätige Verstand etwas.

---

[2]) Vgl. unter Theophrast Not. 14.

[3]) De an. l. III. tr. II. c. 12. p. 144 a. Similiter est de anima quam operatur agens primum animae in corpore humano ... agens primum simillimam sibi formam operatur quae non tota immixta potest esse materiae, sed multas habebit virtutes non immixtas: et in hoc consentimus Alexandro ...

[4]) Vgl. Theophrast a. v. St.

[5]) Not. 3 fortgef.: sed differimus ab ipso in hoc, quod ipse ponit animam generari ex elementorum mixtura, nos autem dari et produci ab agente extrinseco, sicut vulgatum est apud Peripateticos omnes, quod anima rationalis sola inter formas naturales ex materia non educatur, sed detur ab extrinseco: quia similitudo separatae substantiae est quae agit eam, ideo ex maxima sua potestate separata est et nullo modo juncta et umbrata materia corporis. Im Sinne des Sensismus ist die Auffassung der aristotelischen „Seele“ bei Kampe, die Erkenntnisstheorie des Aristoteles, Leipzig 1870. Vgl. die treffende Kritik Brentano's, Zeitschrift für Philosophie von Fichte und Ulrici. 1871. S. 223.

[6]) Mit Beziehung auf den aristotelischen Begriff der generatio Alb. de gen. et corrupt. Tr. II. c. 3. P. II. p. 18 im Verhältniss zur alteratio.

Anderes [7]), nemlich ein Reflex der göttlichen Intelligenz sei. Der Grund, warum er die intellektuelle Seele die Endelechie des Leibes nannte und sie mit dem Leibe zerstört werden lässt, ist der, dass sie sich zu der aus der Mischung der Gegensätze entstehenden Leiblichkeit äusserlich (delata et illata) verhält [8]).

2. Der aristotelische Vergleich der Seele mit der tabula rasa wird von Alexander dahin gedeutet, dass die aufnehmende Seele damit nicht zu vergleichen, d. h. dass sie nicht ein Etwas sei, sondern nur mit der Vorbereitung, Glättung der Tafel verglichen werden könne, aus dem Grunde weil dieser Intellekt Form des Leibes sei [9]); und zwar Form, sofern er aus der Mischung der Elemente hervorgegangen ist (virtutem causatam ab elementis [10]). Somit würde die aristotelische tabula der Leib sein, nicht die

---

[7]) De causis l. II. c. 9. T. V. 646 a. De exclusione erroris Alexandri. Dixit enim possibilem intellectum, qui quandoque compositus est et ratio vocatur, esse praeparationem in corpore et corporis endelechiam. Et intellectivum in homine nihil aliud esse nisi splendorem intelligentiae separatae agentis, sicut splendor separatae lucis est in polito terso et pervio. Vgl. Trendelenburg, de anima, p. 319.

[8]) ib. Dixit enim magnam virtutem elementorum in composito . . aus der höchsten Spannung der Gegensätze trete zuletzt eine Ausgleichung hervor, dann trete der Moment ein, in dem die Natur vorbereitet sei, das Licht der Intelligenz aufzunehmen: tunc, ut dicit, praeparata est natura ut in ea splendeat intelligentia, sicut in coelo et ad formam intelligentiae perficiat operationes. Et ideo concessit intellectualem animam esse corporis endelechiam. Et ulterius quod destruitur destructo corpore: quia super id quod compositum est ex contrariis delata est, et illata corporis compositioni. cf. De an. l. III. tr. II. c. 4. T. III. p. 135. den ausführlicheren Bericht. cf. Die gleiche Gedankenreihe bei dem griech. Commentatoren Trendelenb. de an. p. 268 sq.

[9]) De an. p. 151 b. fine: dicit quod intellectus possibilis non habet similitudinem cum tabula, sed cum praeparatione et rasura et politione tabulae: et causa propter quam hoc dicit est: quia dixit intellectum possibilem esse formam corporis. . .

[10]) Vgl. not. 1. . . de an. p. 135 b. hic autem intellectus est in corpore hominis, ut dicit, sicut rasura . . . sed potius corpus est sicut tabula et intellectus sicut praeparatio tabulae ad scripturam: nec dicitur esse separatus a corpore, sed potius ab intelligibilibus . . . sicut rasura et planatio separata sunt a scriptura, et sicut quaelibet privatio materiae: non tamen ipse actus fet hoc dicit Aristotelem sentire quando dicit poss. int. esse separatum. Ausführlicher daselbst p 161.

Seele. Die Seele selbst ist blosse aptitudo, auf welcher der νοῦς, die intelligentia separata, welche mit dem intellectus possibilis sich bloss als verursachendes (efficiens) verbindet, ihre Formen schreibt.

Nicht die Gesammtheit der Begründung der Theorie des Alexander wird bekämpft. Was specifisch bekämpft wird, ist der Punkt, dass das Erkennen als Product einer physikalischen Entwicklungsreihe, und nicht principiell als Act der Seele erscheint [11]). Damit wäre ja, wenn der aufnehmende Verstand als sensuelle Körperform in Betracht käme, das von ihm Aufgenommene stets etwas Particuläres; und die Erkenntniss selber, die stets nach dem Allgemeinen strebt, unmöglich [12]). Die Natur des Wissens wird auf das blosse sinnliche Wahrnehmen reducirt. Auch damit wäre wenig gethan, wenn Aristoteles uns nur auf die Vorbereitung zum Wissen hinwiese, ohne das Subject dieser Vorbereitung zu bezeichnen. Es kann also nicht der Sinn des Aristoteles sein, den int. poss. blosse Vorbereitung zur Aufnahme des Intelligiblen zu nennen, sondern eher als das, was dieser Vorbereitung zum Substrate dient [13]), (id quod subjicitur tali praeparationi).

Es reducirt sich des Alexander Theorie auf die dem Sensismus gemeinsame Verkehrung von Ursache und Wirkung, Kraft und Stoff. Wie dem Sensismus die Lebensform der Dinge

---

[11]) De an. 135 b. med. Sed illud quod magis irrationabile est in dicto isto, est hoc; quod iste ponit quod prima perfectio . . . sit facta ex complexione elementorum, als im Widerspruch mit Arist. de an. II. 1. 413 a. 4: wo die Seele als Entelechie des Leibes bezeichnet wird, aber nach ihrer intellectuellen Seite nicht. ib. 7.

[12]) ib. 135 b. fine: Id autem quod demonstrative destruit dictum Alexandri est, quod omne quod recipitur in eo quod est in corpore sicut forma corporis est particulare et individuum . . .

[13]) ib. fortgef.: Die ἐπιτηδειότης des Alexander — aptitudo bei Albert vgl. not. 21 unten. Vgl. die Polemik des Aristoteles gegen die platonische Definition der Seele als Harmonie des Körpers. De an. I. 4. 407. 27 b. vgl. Bonitz, Zu Aristoteles Schrift über die Seele. S. 429 ff. S. 432, wornach auf die Verwandtschaft der platonischen Definition mit der des Empedokles (410 a. 3) hingewiesen ist; wie das übereinstimmend Themistius p. 46, 13—20, Simplicius f. 15 a. Z. 11, Philoponus E. 3 a. erklärt haben. cf. Trendelenburg de an p. 269 über die Differenz der Lesearten bei Philoponus, Simplicius auf der einen und Themistius, Sophonias auf der anderen Seite.

nur ein Product und Resultat (resultationem quandam) physikalischer Mischung, so ist dem Alexander auch die menschliche Erkenntniss das Product physikalischer Processe [14]).

3. Weil Albert durch die Verwechslung des Erkenntnissaktes mit einem physikalischen Phänomen — das Grundelement der Noetik, die richtige Fassung des Actes der Abstraction, gefährdet sah — muss ihm die Theorie des Alexander zum Paradigma werden, das sich später oft wiederholt, nur in verschiedener Gestalt. Dass hier der Punkt sei, wo die Peripatetik einer Fortbildung insoferne bedürfe, als Aristoteles die Grundprincipien über die Begriffsbildung zwar gegeben, aber nicht allseitig durchgeführt hat, betont Albert [15]). Es entgeht ihm nicht, dass auf eine verschiedene Fassung die Verschiedenheit der Texte des Aristoteles deute, wesshalb er vorsichtig die Uebersetzungen aus dem Arabischen und dem Griechischen — soweit sie herbeizuschaffen waren, kritisch abwägt [16]).

---

[14]) De caus. I. tr. I. c. 1. p. 528. Et hanc opinionem intantum secutus est Alexander, quod et intellectum dicebat esse in corpore propter actionem ex compositione corporis et complexione resultantem. cf. Averroës de anima l. III. T. VI. f. 177. A. 22. (vgl. unten Averroës not. 22 fortgef.) Alexander autem sustentatur in hoc quaesito super hoc, quod dico, et est quod omne ens quod generatur quando pervenerit ad finem in generatione et ad ultimam perfectionem, tunc perveniet ad complementum et ad finem in sua actione si fuerit ex entibus agentibus; aut in sua passione si fuerit ex entibus passibilibus; aut in utroque si fuerit utriusque. Verbi gratia non venit ad finem in actionem ejus quae est ambulare, nisi quando venerit ad finem in generatione.

[15]) Alb. de an. l. III. t. 1. c. 4. 136 a ib. p. 5. vgl. Haneberg, S. 211 ff. Alb. de an. l. III. t. III. c. 6 p. 161 a. Et Aristoteles promittit se de ista quaestione considerationem habere posterius, et nos non invenimus eum considerasse de his in aliqua parte libri sui de anima, nisi forte hoc exciderit a libris suis qui ad nos nondum pervenerunt. Ueber die Schwierigkeit des Textes. Trendelenburg De an. p. 267. Vgl. dagegen Bonitz, zu Aristoteles Schrift über die Seele. S. 432 ff.

[16]) De an. T. III. p. 135. conf. De intellectu et intelligibili. l. II. Tr. 1. c. quia forma non sit in anima nisi per hoc quod separatur a materia et liberatur a materiae conditionibus . . . patet ergo unde fluit forma, et haec habet quod sit in intellectu animae. Mit Beziehung auf Aristoteles Metaph. XII. 7. cf. Trendelenburg, De anima p 172 ff. Aristoteles, De anima 408 b. 18: ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν ἐγγίνεσθαι οὐσία τις οὖσα, κα οὐ φθείρεσθαι. cf. Laas Idealismus, S. 61. vgl. Hertling S. 122, S. 118 u. a.

Die allgemeine peripatetische Tradition verlange eine Auffassung der aristotelischen Psychologie, nach welcher der erkennende Act von allen physischen Acten substantiell verschieden — das erkennende Princip des Menschen, also etwas Nicht-Sinnliches, keine Evolution oder Summirung der Sensationsreihen; sondern nicht etwas aus der Verbindung der Elemente (ex complexione elementorum), noch aus sinnlichen Elementen Gewordenes, oder potentiell in ihnen Existirendes ist (non factus ex elementis, nec potentialiter existens in eis [17]).

Der Ursprung der Erkenntnissform darf nicht in der Sinnlichkeit gesucht werden, sondern in dem die Sinnlichkeit beherrschenden Princip der Seele. Diese Seite der Frage, nemlich der specifische Unterschied des eigentlichen Erkenntnissaktes als einer specifischen Geistesthat des Menschen von den verschiedenen Arten der sinnlichen Wahrnehmung ist von dem Stagiriten mit untadeliger Klarheit herausgestellt [18]).

Die Gründe, welche Alexander aus Aristoteles citirt für seine sensistische Theorie, wonach die anima rationalis in derselben Weise Formprincip und Vollendung wäre, wie die sensible und animale Seele, sind durchaus irrig, denn nirgends sagt Aristoteles, dass die intellectuelle Seele körperlicher Act ist. — Ebenso ist die Behauptung: Aristoteles lasse die Seele aus dem Samen sich entwickeln, falsch. Endziel des Werdens (finis generationis) ist sie allerdings, jedoch nicht durch die Kraft der Materie, sondern durch die Macht der Intelligenz [19]).

---

[17]) De int. et. int. tr. III. T. V. p. 253 a: nos scimus formas in intellectu animae sequi proprietates et conditiones intelligentiae et non materiae. Folgt not. 16, dann: tertia ratio est: . . quod ex quo forma in potentia est in anima et non in effectu, non efficitur in anima nisi in actu alicujus agentis. Cum ergo hoc agens non sit aliquod eorum, quae sunt in materia, sed potius lumen intelligentiae, non efficitur anima recipiens formam nisi per lumen intelligentiae. Quod autem forma sit . . . non habet a materia.

[18]) Arist. de an. III. 426 b. ib. 429. a. 10. cf. Averroës de anima III. T. VI. 162 B. Die Darstellung der Ursache des Sensismus bei Alexander; vgl. auch Brentano gegen Kampe, Fichte's Zeitschr. 1872. Bd. 60. S. 82.

[19]) Alb. De an. 136. a. Quod autem dicit (Alex.) Aristot. dicere quod anima est perfectio corporis organici, et quod perfectio secundum unam et eandem rationem dicitur de vegetabili et sensibili et rationali omnino falsum. Similiter autem quod dicit quod intellectualis anima educatur de

4. Dass in den verschiedenen Aussagen des Alexander über die Natur des νοῦς ὑλικός[20]) und sein Verhältniss zum νοῦς ἐπίκτητος unlösbare Widersprüche vorliegen, da auf der einen Seite bald der materielle Verstand als Erkenntnissprincip bezeichnet wird, der nichts Anderes als potenzirte stoffliche Function ist; auf der anderen Seite aber der thätige Verstand, von dem ausdrücklich behauptet wird, dass er „weder ein Theil noch eine Potenz der menschlichen Seele ist“, wurde seit Themistius von den Griechen und Arabern, am stärksten von Averroës[21]) betont. Wieweit die polemische Stellung des Alexander gegen die Platoniker ihn über die Linie der berechtigten Antithese gegen die platonischen Allgemeinheiten (κοινά) hinaus zu einer Behauptung der Individualität der Begriffe selbst getrieben — haben wir nicht zu untersuchen. Wenigstens liesse sich die Genesis seiner sensistischen und dualistischen Terminologie daraus erklären. In den verschiedenen Berichten über die Stellung des

---

semine, falsissimum est omnino, sed potius ipsa est ingrediens ab extrinseco a datore formarum in materiam et est similitudo datoris formarum, qui est intelligentia prima et non mixta corpori sicut commiscetur virtus vel forma corporis. . . . Albert verweist auf die Behandlung des Zeugungsprocesses in dem Commentar zu de animalibus T. VI. p. 14. p. 304. p. 302. Die Theorie, dass das Herz Mittelpunkt des Fötallebens sei, 303: in ipso primo pulsat spiritus et ex ipso accipit incrementum . . et viae ejus erunt verae.

[20]) Alexander Aph. De Anim. I. f. 138 a. ὁ δὲ δυνάμει νοῦς . . . ὑλικὸς νοῦς καλεῖταί τε καὶ ἔστι . . . ὁ δὲ ἐπίκτητός τε καὶ ὕστερον ἐγγινόμενος καὶ εἶδος καὶ ἕξις ὢν καὶ τελειότης τοῦ φυσικοῦ οὐκέτ' ἐν πᾶσιν, ἀλλ' ἐν τοῖς ἀσκήσασί τε καὶ μαθοῦσιν 138 b. καὶ τοιοῦτος μὲν ὁ ὑλικὸς νοῦς — der öfters als ἡ ψυχὴ ἀχώριστος τοῦ σώματος bezeichnet wird — zu diesem verhält sich: De an. II. f. 143 b: ἄλλος δέ ἐστιν ὁ ἤδη νοῶν καὶ ἕξιν ἔχειν τοῦ νοεῖν καὶ δυνάμενος τὰ εἴδη τῶν νοητῶν κατὰ τὴν αὑτοῦ δύναμιν λαμβάνειν f. 144 a. τοῦτο δὴ τὸ νοητόν τε τῇ αὑτοῦ φύσει καὶ κατ' ἐνέργειαν νοῦς . . . θύραθέν ἐστι λεγόμενος νοῦς ὁ ποιητικός, οὐκ ὢν μόριον καὶ δύναμίς τις πῆς ἡμετέρας ψυχῆς, ἀλλ' ἔξωθεν γίνομενος . . χωριστὸς δέ ἐστιν ἡμῶν.

[21]) Averroës de an. l. III. T. VI. f. 175 B. a. 175 A. a. 60 f. 162 B. 10. conf. Simplicius ad Cat. f. 21. B. Die fragliche Stelle, wo der νοῦς ὑλικός mit der tabula verglichen wird. Alex. Aphrod. de an. I. 30. Fol. 138 b: οὐδὲν ἄρα τῶν ὄντων ἐνεργείᾳ ἐστὶν ὁ ὑλικὸς νοῦς ἀλλὰ πάντα δυνάμει . πρὸ γάρ τοῦ νοεῖν οὐδὲν ὢν ἐνεργείᾳ, ὅταν νοῇ τι τὸ νοούμενον γίνεται. εἴγε τὸ νοεῖν αὐτῷ, ἐν τῷ τὸ εἶδος ἔχειν τοῦ νουμένου. ἐπιτηδειότης τις ἄρα μόνον ἐστὶν ὁ ὑλικὸς νοῦς πρὸς τὴν τῶν εἰδῶν ὑποδοχὴν, ἐοικὼς πινακίδι ἀγράφῳ, μᾶλλον δὲ τῆς πινακίδος ἀγράφῳ, ἀλλ' οὐ τῇ πινακίδι αὐτῇ. αὐτο γὰρ τὸ γραμματεῖον ἤδη τι τῶν ὄντων ἐστίν. conf. Trendelenburg de an. p. 486.

älteren Peripatetismus zum Platonismus findet sich der gemeinsame Grundzug, dass diese Commentatoren, einen Unterschied von intelligiblen und sinnlich-fassbaren Realitäten bekämpfend, in dem Stofflichen allein das eigentlich Wirkliche sahen, und somit auch den eigentlichen Gegenstand der Erkenntniss; so dass das aristotelische Gleichniss für die Potenzialität des Verstandes mit der Potenzialität der ὕλη — schon in der Terminologie sensistisch verkehrt zu einem νοῦς ὑλικός — wurde [22]). Auf der anderen Seite verlangte die ideale Macht der aristotelischen Ontologie zur Erklärung der Erkennbarkeit der Principien einen anderen, d. h. nicht bloss hinsichtlich seines Thätigseins, wie bei Aristoteles, sondern hinsichtlich seiner Substanz „anderen" Verstand. So wurde dann von dieser Sorte der Peripatetiker allerdings eine Verdoppelung sowohl der Erkenntnisswelt, als auch des Erkenntnissprincips bei Aristoteles in's Leben gerufen. Da das Nebeneinander dieser membra disjecti sich bald nach dieser bald nach jener Seite als unverträglich erwies, trat die innere Nothwendigkeit wieder hervor, von den zuerst verdoppelten doch wieder den Schwerpunkt auf die eine Seite fallen zu lassen [23]). Die späteren Parteien wechseln hier nur die Rollen [24]); je nach der Stellung einen positivistischen Sensismus, sogenannten Anthropologismus, oder hybriden panlogistischen Idealismus, oder selbst beides in beliebiger Mischung und Abwechslung als echte Peripatetik lobpreisend.

---

[22]) Simplicius f. 25 A. 20 B. — Albertus de causis. l. II. tr. IV. c. 1. p. 633 a. Cum ergo prima causa agat secundum id quod est, sequitur quod in omni actione sua incommunicabilis est omnibus quae agentur ab ipsa . . . et merito culpantur qui aliquid causatorum Deum esse opinantur. Prae omnibus autem damnabilis est Alexander, qui materiam primam et mentem quam noym vocavit et Deum esse dicebat.

[23]) conf. Averroës de Anima. T. VI. f. 162. B. 60. eine fortlaufende Polemik gegen Alexander; f. 175 A. a. Damit übereinstimmend Albert De an. l. III. tr. III. c. 6. T. III. p. 161 b.; zuletzt fasst Albert die Theorie des Alexander in die Worte: ib. med. Redit ergo dictum istius hominis ad hoc quod ex phantasmatibus acceptus continuatur et unitur nobis intellectus speculativus, et multo lumine speculatorum, quod lumen largitur ejus intellectus agens ut agens, et disponitur continue melius et melius intellectus possibilis. Et sic continue speculando tandem unitur ei ut forma, et intellectus agens qui est substantia separata dicta nobis unita . . .

[24]) Vgl. u. Brentano, Fichte's Zeitschr. 1872. S. 83.

5. Dass die Nothwendigkeit eines doppelten Verstandes auf sensualistischer Fassung des aufnehmenden Verstandes, oder der receptiven Funktion des menschlichen Geistes beruhe, darauf weisen Averroës und Albert in gleicher Weise hin [25]).

Albert verweist gegen diese Fassung des Alexander — der Grundlage aller späteren dualistischen Theorien — auf die Nagelprobe des peripatetischen Princips der specifischen Energie bezüglich der Noetik [26]).

Alexander und sein Anhang kann einen vernünftigen Grund für den wirklichen Erkenntnissact und für die Einheit des Erkennens nicht beibringen; denn es lässt sich unmöglich einsehen, wie sich die Kluft zwischen dem doppelten Verstand überbrücken lasse. Es entsteht die Alternative: entweder wird in dem Erkenntnissact jeweilig ein neuer Zuwachs gewonnen — oder nicht. Ist das Erstere wirklich der Fall, so muss eine Veränderung stattfinden, entweder auf Seite des Aufnehmenden, oder des Aufgenommenen, oder beiderseits. Nun ist aber nach Alexander die Annahme, dass die Veränderung auf Seite des Aufgenommenen sei, nicht möglich — weil dies nach seiner Ansicht etwas Unveränderliches, Nothwendiges ist. In Folge davon kann dieser Zuwachs auch nicht beiderseitig stattfinden [27]).

---

[25]) Alb. de an. p. 162 a. fine. ponit enim iste (Alexander) intellectum possibilem esse corporeum et conjunctum et corruptibilem et agentem esse incorruptibilem et separatam et incorpoream substantiam.

[26]) fortgef.: Patet autem facile ex dictis quod iste (Alex.) nullam veram causam assignare (ib. 162 b.) potest quaestionis inductae, quae solvat eam: quia nullo modo videtur uniri posse incorruptibile incorporeum et separatum cum corpore separato corruptibili et conjuncto, quia omnino redit dictum suum ad hoc quod aut recipitur de novo aut non recipitur. Si recipitur tunc oportet, tunc fiat immutatio aut recipientis aut recepti aut utriusque. Constat autem quod Alex. non potest dicere quod sit in recepto: quia hoc secundum eum est impermutabile et necessarium: et ex hoc etiam patet, quod non sit transmutatio in utroque. . .

[27]) fortgef.: si autem est transmutatio in recipiente tunc oportet quod recipiens fiat substantia quaedam quae inerat prius quando unitur ei sicut forma materiae: et tunc quaeritur ab eo quid est causa transmutationis et receptionis et non poterit assignare. Alexander (ob. not. 21 fort.) gibt als Grund, warum nicht die tabula selbst, sondern das **Unbeschriebensein** das tertium des Vergleiches sei, an: διὸ ἡ μὲν ψυχὴ καὶ τὸ ταύτην ἔχον εἴη μᾶλλον κατὰ τὸ γραμματεῖον. τὸ δὲ ἄγραφον ἐν αὐτῇ ὁ νοῦς ὁ ὑλικὸς λεγόμενος ἡ ἐπιτηδειότης

6. Wenn nun aber derselbe auf Seiten des Aufnehmenden stattfinden soll — so soll davon ein Grund angegeben werden, was von diesem Standpunkt nicht möglich ist.

Auch die Velleität, dass Alexander den intellectus agens immer in uns wirksam sein lasse, führt zur Ungeheuerlichkeit — dass wir ohne Studium und Selbstbethätigung alles Wissen — eingetrichtert erhalten[28]).

In der gleichen Richtung der Negative gegen die Inconsequenz der Fassung des Aristoteles nach Art des Alexander wie Albert finden wir bedeutende Aristoteleskenner der Gegenwart[29]).

Im Grunde läuft auch hier eine Umdeutung der philosophischen Grundbegriffe mit. Der Begriff des Bewegenden (Activen) und des Bewegten (Passiven) gehen ineinander über[30]). Vor Allem wird aber der specifische Begriff des geistigen Actes als sinnliches Phänomen verzerrt. Hier mündet Alexander in den vorplatonischen Sensismus ein[31]).

7. Wir sehen das Urtheil Albert's von den gemeinsamen Urtheilen der Araber sowohl, als namentlich des Boethius und Simplicius über Alexander beeinflusst.

ἡ πρὸς τὸ ἐγγραφῆναι . ὡς οὖν ἐπὶ τοῦ γραμματείου . τὸ μὲν γραμματεῖον πάσχον ἄν τι γραφόμενον ἐν ᾧ ἡ πρὸς τὸ γραφῆναι ἐπιτηδειότης . ἡ μὲν τοι ἐπιτηδειότης αὐτὴ οὐδὲν πάσχει εἰς ἐνέργειαν ἀγομένη, οὐδὲ γάρ ἐστι τὶ ὑποκείμενον, οὕτως καὶ ὁ νοῦς.

[28]) ib. sequ.: et sic habebimus omnes scientias speculativas sine studio et sine doctore . .

[29]) Trendelenburg de anima 313. ff. p. 319 über den Unterschied von ἐνδελέχεια und ἐντελέχεια ff. Alexander erörtert die zweifache Bedeutung der aristotelischen Entelechie, als erstes Prinzip der Energie und als Ruhepunkt derselben. De an. f. 125. woran sich eine Polemik gegen den Sensismus der Stoa knüpft. f. 126.

[30]) Alb. De causis T. V. 640. 633. 529 b. 633 a. Prae omnibus autem damnabilis est Alexander, qui materiam primam et mentem quam noym vocavit, et Deum esse dicebat. p. 640., a.: Et ideo concessit intellectualem animam esse corporis endelechiam. Et ulterius quod destruitur destructo corpore ff. . ..

[31]) de caus. 529 b. als Charakteristicum desselben gilt: ejusdem rationis dicebant esse receptibilitatem loci et intellectus et mediante eo quod dicebant moveri species ad intellectum; corpora autem naturalia ad locum et formae resultent in materia ex diversa corporum compositione. Species et corpora non dicebant esse nisi ex diversa corporum dispositione.

Wie Boethius [32]), so ist auch Albert der Ansicht, dass des Alexander anerkennenswerther Fleiss einen von den früheren Commentatoren sehr abweichenden Weg eingeschlagen.

Nicht mit Unrecht ist Alexander den Eklektikern zugezählt worden [33]). Zwei schwer vereinbare Gedankenströmungen machen sich bei ihm nachweisbar geltend. Beide sucht er bei Aristoteles unterzubringen. So kann es nicht fehlen, dass er die einheitliche Gedankenwelt der früheren Peripatetiker in Trümmer schlägt.

Auf der einen Seite greift Alexander auf die Physik des Strato zurück [34]), welche ein Fürsichsein des Geistes ausschliesst [35]); auf der anderen Seite ist er von den Stoikern abhängig, namentlich in seiner Fassung der Gottheit [36]).

Die schon bei Straton hervortretende Neigung, die Ontologie des Aristoteles in blosse Physik aufzulösen, d. h. lediglich das Sinnliche als die Substanz und das Wesen der Dinge anzusehen, und auf eine über die Sinnlichkeit hinausreichende erste Ursache zu verzichten, finden wir bei Alexander manchmal [37]); während anderwärts, namentlich in der Metaphysik, die aristotelische Ontologie unversehrt zu Worte kommt.

---

[32]) Boethius, de interpretatione p. 289. Alexander in commentariis suis hac se impulsum causa pronuntiat sumpsisse longissimum expositionis laborem, quod in multis ille a priorum sententiis scriptorum dissideret.

[33]) Zeller, Philos. d. Griechen. 1. Aufl. III. 1. S. 424 ff.

[34]) vgl. über ihn Zeller II. 2. (4. Aufl.) S. 901.

[35]) vgl. Alexandri Aphrodisiensis Commentarius in libros metaphysicos Aristotelis Berolini 1847. Schwegler Commentar zur Metaphysik des Aristoteles. IV. 176. III. 199.

[36]) Plutarchus adv. Colot. 14. 3. 1115. vgl. Zeller Phil. d. Griechen, II. 2. 902. conf. Alexandri Aphrodisiensis Commentarius in libb. Metaph. Arist. ed. Bonitz. p. 572. 21: καὶ εἴη ἄν λέγων ὅτι τὸ κυρίως καὶ ἡ ἁπλῆ ὑπερούσιος οὐσία καὶ ἀκινήτως κινοῦσα, ὁ πολυτίμητος θεός οὐ γίνεται οὐδὲ φθείρεται.

[37]) Alexander, vgl. Schwegler. Commentar zur Metaphysik des Aristoteles. IV. 177. über die φύσις als ἀρχὴ μεταβλητικὴ, im Gegensatze zu Theophrast. Fragm. XII. ed. Wimmer. p. 150 sq. von den πρῶτα ἀμετάβλητα; vgl. Zeller, über die Benützung der „aristotelischen Metaphysik in den Schriften der älteren Peripatetiker." Abhandlungen der Berliner Akademie, 1877. S. 146. ff. . .

Dieser Verzicht schlägt dann öfters in die bei den Stoikern nicht seltene dualistische Denkart um, welche Aristoteles und Theophrast bekämpfen [38]).

Die materialistische Psychologie des Alexander, welche die Unsterblichkeit und das Fürsichsein (χωρίζεσθαι) der intellectuellen Seele bekämpft, tritt somit in eine bewusste Opposition zu dem νοῦς χωριστός des Aristoteles und seiner getreuesten Interpreten, Theophrast, Themistius, Philoponus.

Die Vermuthung Torstrik's, dass Alexander den aristotelischen Text (De an. II. 413 b. 24) selber verstümmelt habe, um seine Interpretation zu stützen, beruht auf dem Zeugniss des Philoponus, dass Alexander sich einer „anderen Leseart“ als die übrigen Aristoteliker bedient, einer Variante, welche durch keine Handschrift bestätigt ist [39]).

Der nachtheilige Einfluss der eklektisch-dualistischen Denkweise des Alexander auf die spätere Peripatetik, selbst auf die Gegner des Alexander, wie Themistius und Philoponus sind, liegt nahe, wenn man bedenkt, dass aus ihm bald der Materialismus, bald der Neuplatonismus spricht.

8. Das im Geiste Alexanders verfasste zweite Buch περὶ ψυχῆς bietet allerdings ein frappantes Beispiel [40]), doch keineswegs das

---

[38]) vgl. Theophrast. not. 80. vgl. Simplicius ad Categ. f. ὁ μέντοι 'Αλέξανδρος καὶ τὸ νοητὸν και χωριστὸν εἶδος ἄτομον οὐσίαν λέγεσθαί φησι καὶ ἴσως οἰκεῖον τοῦτο τῷ Περιπάτῳ, εἴπερ τὰ κοινὰ οὐδὲ ἐστιν ὅλως καθ' ἑαυτὰ ἐν ὑποστάσει ἀλλ' ἐν τοῖς ἀτόμοις ἔχει τὸ εἶναι. εἰ οὖν τὰ χωριστὰ εἴδη πάντων μάλιστά ἐστιν ἐν ὑποστάσει, ἄτομα ἂν εἴη καὶ οὐ κοινά. Die Ansicht Sepulveda's, dass Michael Ephesius, Johannes, Simplicius, Ammonius nur dem Alexander nachsprechen, ist darnach zu corrigiren; conf. Alex. Aphrodisiei commentaria in Arist. lib. de prima philosophia. Interpret. J. G. Sepulveda Venet. 1561. f. 7. al.

[39]) Torstrik, Aristotelis de anima libb. III. Berol. 1862. p. 136. conf. David ad Categ. Brandis Schol. f. 51 b. 10: ἐπιτείνων ὁ 'Αφροδισιεὺς 'Αλέξανδρος τὴν εἰς φιλοσοφίαν καινοτομίαν πειρᾶται κατασκευάζειν ὅτι καὶ φύσει προτέρα ἐστὶν ἡ ἄτομος οὐσία πάντων.

[40]) Fol. 144 a. conf. Torstrik. p. 186. Wenn Alexander die sinnliche Vorstellung von dem Wirken des νοῦς θύραθεν, die er seinem Lehrer Aristokles (?) zuschreibt (der gr. Text hat Aristoteles), ablehnt, so lenkt er wiederholt in dieselbe ein. Vgl. Arist. Met. 1. 1070 a. 21 und den Commentar des Alexander zu dieser Stelle. ed. Bonitz. p. 651, wo wieder der Sinn des Aristoteles, dass die erkennende Seele unvergängliche Leibesform, darum unsterblich sei, anerkannt wird, jedoch mit einem skeptischen Seitenblick.

einzige, zu welch' gewaltsamen Interpolationen man sich flüchten musste, den deutlichen und aus sich selbst klaren Gedankengang des Aristoteles zu zerreissen und in sein Gegentheil zu verkehren; um einerseits dem Materialismus, anderseits dem Neuplatonismus einen Platz in der aristotelischen Psychologie zu verschaffen.

Die von Aristoteles ausdrücklich gemachte Unterscheidung der Art und Weise, wie man das πάσχειν auf dem Boden der Physik und auf dem der Psychologie zu fassen habe [41]), ohne in das Extrem des Sensismus auf der einen Seite noch in das des Idealismus des Anaxagoras auf der anderen Seite — somit in die Verdopplung des νοῦς zu verfallen: wird von Alexander nicht blos ignorirt, sondern geradezu verkehrt.

Damit hängt die Wegräumung des tertium comparationis, das bei Aristoteles der νοῦς παθητικός mit der noch nicht beschriebenen Wachstafel hat, zusammen [42]).

---

[41]) Arist. de gen. et corr. A. 7. 323 b. 29. De an. III. 4. 429 a. 14. ib. b. 29. (conf. Torstrik. p. 180 sq.) Vgl. Theophrast. not. 74 sq. Mit den Stoikern und Galenus verlegt Alexander im offenen Widerspruch mit Aristoteles (cf. de an. III. 4. 429 a. 20—29) den Sitz der menschlichen und vergänglichen Seele in das Herz. (Alex. de an. I. f. 141. b. f. 126—128. sq.) Vgl. Alexander Aph. in Metaph. 10. 1035 b. 14. p. 475 ed Bonitz: φανερὸν ὅτι εἶδος τῆς χειρὸς ἡ αἴσθησις ἢ ἡ ἀπὸ τῆς ψυχῆς χορηγουμένη (p. 476.) αὐτῇ δύναμις πρὸς τὸ τὸ ἔργον ἀποτελεῖν, φανερὸν ὅτι καὶ τῶν ζῴων ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία καὶ τὸ εἶδος ἡ ψυχή ἐστιν.

[42]) cf. Torstrik. p. 182, die von Torstrik p. 181 gegebene Ergänzung zu Arist. 429. b. 29. ἢ τὸ μὲν πάσχειν καὶ ποιεῖν κατὰ κοινόν τι γίγνεται, entspricht dem Vordersatz: ib. 25. ᾗ γάρ τι κοινὸν ἀμφοῖν ὑπάρχει, τὸ μὲν ποιεῖν δοκεῖ τὸ δὲ πάσχειν. Vgl. oben not. 21. 27. Der ursprünglich richtige Gedankengang Torstriks (p. 181): „demonstrat Aristoteles intellectum non eo modo pati dum intelligat ut e contraria ejusdem generis specie in contrariam hac agente transeat, veluti quum res frigida per ignem calida fiat" lässt ausser Acht, dass Aristoteles De an. II. 5. 417 a sich ganz bestimmt über den Modus des πάσχειν bei dem Erkenntnissact ausgesprochen hat. Sowohl bei dem psychischen als dem physischen Werdeprocess gilt das allgemeine Gesetz: τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον τῷ γένει μὲν ὅμοιον . . . τῷ δ' εἴδει ἀνόμοιον καὶ ἐναντίον (de Gen. et cor. 7. 3. 23 b. 27.) nur ist die ἐναντίωσις in dem Erkenntnissact keine sinnliche ἀλλοίωσις oder φθορά, sondern: σωτηρία μᾶλλον τοῦ δυνάμει ὄντος ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος καὶ ὁμοίου, οὕτως ὡς δύναμις ἔχει πρὸς ἐντελέχειαν. Nirgends findet sich bei Aristoteles der Gegensatz des potentiellen und actuellen νοῦς als contradictorischer des Nichtseins und des Seins. Die ἀλλοίωσις und φθορά,

Alexander sieht den Uebergang des potentiellen zum actuellen Wissen entweder als einen rein physikalischen Process, oder als eine ausserhalb des Menschen sich vollziehende Zuständlichkeit[43]) an.

Dass das Ungemischtsein (χωρίζεσθαι, εἶναι ἀμιγῆ) des νοῦς im Sinne des Anaxagoras, sich mit der Receptivität oder Potenzialität (πάσχειν, νοῦς δυνάμει) desselben bei Aristoteles vereinigen lasse, ohne den νοῦς mit der sinnlichen αἴσθησις auf gleiche Stufe zu stellen, davon scheint Alexander keine Notiz genommen zu haben.

Wenn wir die Relation, wie wir sie bei den Arabern und Albert dem Grossen über Alexander haben, mit den noch vorhandenen Schriften Alexanders vergleichen, so lässt sich bei mancher Differenz im Einzelnen, doch im Ganzen sagen, dass man die Bedeutung der Noetik des Aphrodisiers trotz der Mangelhaftigkeit der Texte richtig beurtheilt habe.

9. Die excessiv nominalistische Exegese der aristotelischen Psychologie, namentlich des dritten Buches, bildet wohl den Ausgangspunkt einer προσοικείωσις, welche von unbefangenen Forschern stets als Corruption des aristotelischen Gedankens erkannt wurde[44]).

Ueber die fundamentale Aporie, in welchem Sinne der denkende Geist des Menschen ἀπαθής, ἀμιγής, χωριστός — leidenslos für sich seiend, also eine οὐσία ist — und gleichwohl „leidend", d. h. receptiv (νοῦς παθητικός)[45]), hilft sich Alexander nach Art der Popularphilosophie durch den Regress an den Deus ex machina, die Verdopplung.

---

welche der potenzielle νοῦς (νοῦς φθαρτός) erfährt, gilt nicht der Substanz, sondern dem accidentellen Process, indem durch den Act desselben νοῦς die στέρησις beseitigt und dadurch der νοῦς zu seiner Wirklichkeit σωτηρία = ἐντελέχεια gelangt. conf. Trendelenburg de an. 365.

[43]) Alex. quaest. nat. ed. Spengel p. 157. vgl. unter Anderen v. Hertling, Materie und Form. S. 151. 171. Brentano, Psychologie d. A. S. 79. Eberhard. S. 19. ff. conf. De caus. not. 73. cit. Arist.

[44]) Alex. Aphrod. de an. Fol. 144 conf. Theophr. not. 42. Vgl. oben not. 40 Al. Comment. in Met. Arist. 651.

[45]) Vgl. Brentano, Psychol. d. Arist. S. 3 u. a. von Hertling, Materie und Form. S. 153 ff. S. 143.

Ursprünglich auf dem Boden der aristotelischen Induction sich bewegend betont Alexander besonders, dass die Denkseele nichts anderes als die specifische Form des Leibes ist[46]). Diese Definition wird dann dahin gewendet, dass diese Form lediglich eine begriffliche, ein rein subjectives εἶδος sei, dessen Sein (ἔστι) nur in dem momentanen Denkact besteht, vorher aber und nachher als nicht-seiend, nicht wirklich-existirend betrachtet werden muss. Alexander mündet so allmälig in die Consequenzen des nominalistischen Megarismus ein, den er anderwärts selber bekämpft[47]).

Zu dem „hylischen νοῦς“ der materiellen Seele verhält sich der νοῦς ποιητικός als ein „anderer“ (ἀλλός), der kein Theil unserer Seele und nicht ein Vermögen derselben ist[48]). Der menschliche νοῦς und der sogenannte materielle νοῦς lösen sich in den blossen Begriff des Allgemeinen auf, dessen Sein für sich ein Nichtsein, lediglich in dem Allgemeinbegriff ist. Der eigentliche νοῦς ist der göttliche[49]).

---

[46]) Alexander Aphrod. de an. I. fol. 123. conf. Arist. de an. III. 430 a. 18. Met. 1072 b. 26.

[47]) Charakteristisch ist die Paraphrase der Metaphysik, Θ. 3. 1046 b. sq. Alexandri Aphrod. Commentarius in libros Aristotelis ed. Bonitz. p. 540. sq. wo Alexander im Sinne des Realismus polemisirt, p. 541. 16: εἰ γὰρ τότε τὰς δυνάμεις ἔχομεν ὅταν ἐνεργῶμεν, δῆλον ὡς ὅταν ὑπνώττωμεν καὶ οὐκ ἐνεργῶμεν περὶ τὴν ὄψιν οὐκ ἔχομεν δύναμιν τοῦ πάλιν βλέψαι etc. conf. de an. I. f. 139 b. (vgl. oben Not. 20) τῶν γὰρ ἐνύλων εἰδῶν οὐδὲν χωριστόν, ἢ λόγῳ μόνον, τῷ φθορὰν αὐτῶν εἶναι τὸν ἀπὸ τῆς ὕλης χωρισμόν . . . ὅτι τὸ πάσχον ἐν πᾶσιν ἡ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον . ἀπαθὴς δὲ ὢν (ὁ ποιητικός) καὶ μὴ μεμιγμένος ὕλῃ τινὶ καὶ ἄφθαρτός ἐστιν, ἐνέργεια ὢν καὶ εἶδος χωρὶς δυνάμεώς τε καὶ ὕλης . τοιοῦτον δὲ ὂν δέδεικται ὑπ' Ἀριστοτέλους τὸ πρῶτον αἴτιον. ὃ καὶ κυρίως ἔστι νοῦς . . .

[48]) Alex. Aph. de an. 139. b. med. fortgef.: τὸ γὰρ ἄυλον εἶδος ὁ κυρίως νοῦς . διὸ καὶ τιμιώτερος οὗτος ὁ νοῦς τοῦ ἐν ἡμῖν τε καὶ ὑλικοῦ. ὅτι ἐν πᾶσι τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος τιμιώτερον, καὶ τὸ χωρὶς ὕλης τοῦ σὺν ὕλῃ. ὃν ὁ νοῶν νοῦς, ὅταν αὐτὸ νοῇ ἐκεῖνός πως γίνεται . . . τῶν ἐνύλων εἰδῶν, ὥσπερ εἶπον, ὅταν μὴ νοῆται τὰ τοιαῦτα εἴδη οὐδέ ἐστιν αὐτῶν τι νοῦς, εἴγε ἐν τῷ νοεῖσθαι αὐτοῖς ἡ τοῦ νοητοῖς εἶναί ὑπόστασις.

[49]) ib. fort.: τὰ γὰρ καθόλου καὶ κοινὰ τὴν μὲν ὕπαρξιν ἐν τοῖς καθέκαστά τε καὶ ἐνύλοις ἐχει, νοούμενα δὲ χωρὶς ὕλης κοινά τε καὶ καθόλου γίνεται, καὶ πότε ἔστι νοῦς ὅταν νοῆται, εἰ δὲ μὴ νοοῖτο οὐδὲ ἔστιν ἔτι . ὥστε χωρισθέντα τοῦ νοοῦντος αὐτά νοῦ φθείρεται, εἴγε ἐν τῷ νοεῖσθαι τὸ εἶναι αὐτοῖς . ὅμοια δὲ τούτοις καὶ τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως, ὁποῖά ἐστι μαθηματικά (conf. not. 47.) φθαρτὸς ἄρα ὁ τοιοῦτος νοῦς, τουτέστι τὰ τοιαῦτα νοήματα. ἐν οἷς δὲ τὸ νοούμενον κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν ἐστι τοιοῦτον οἷον νοεῖται, ἔστι δὲ τοιοῦ-

Das eigentliche Erkenntnissprincip (αἴτιον) und der Realgrund der Erkenntniss fällt über die Grenze des specifisch individuellen menschlichen Thuns hinaus. Das menschliche Erkennen ist nur ein uneigentliches (πώς), vielleicht nach Art der neuplatonischen μεθέξις vorgestelltes, das in dem momentanen Act der Abstraction entsteht (γίγνεται) und mit ihm vergeht (φθείρεται). Darum heisst der menschliche νοῦς als solcher φθαρτός, der sich zu dem ἄφθαρτος, dem νοῦς θύρκθεν oder ὁ ἔξωθεν conträr verhält.

10. Die für die Terminologie der mittelalterlichen Peripatetik massgebende Unterabtheilung des logischen Vermögens in einen νοῦς ὑλικός, νοῦς ἐπίκτητος führt nur scheinbar über die Kluft hinweg[50]). Wenn auch Alexander zuerst diesen potentiellen νοῦς angeboren sein lässt (ὃν ἔχοντες γινόμεθα), um ihn dann sofort als doppelten (διττὸς ὤν) sich entfalten zu lassen: so ist er zu der willkürlichen Annahme genöthigt, den erworbenen (νοῦς ἐπίκτητος) Verstand, den er durch Lernen und Uebung (διὰ διδαςκαλίας τέ καὶ ἐθῶν) in uns später als entstehend darthut (ὕστερον ἐγγινόμενος), als Form und Vollendung des hylischen Verstandes zu bezeichnen; wobei der aristotelische Begriff der Entelechie (εἶδός τε καὶ ἐντελέχεια), der offenbar ein Seinsprincip als logisches prius mit umfasst, in eine blosse Zuständlichkeit einer zeitlichen Entwicklung (ἕξις καὶ τελειότης) umgedeutet wird. Der Realgrund der Entfaltung und Vollendung ist nicht mehr das logische prius und der Endzweck (τέλος) der Substanz der Seele, sondern ist lediglich ein fortwährend verschwindendes Phänomen, das mit der menschlichen Seele selbst sich verflüchtigt, und in den eigentlichen jenseitigen substanziell göttlichen νοῦς sich auflöst[51]),

---

τον ὄν καὶ ἄφθαρτον ἐν τούτοις καὶ χωρισθὲν τοῦ νοεῖσθαι ἄφθαρτον μένει. καὶ ὁ νοῦς ἄρα ὁ οὗτος νοήσας ἄφθαρτός ἐστιν. οὐχ ὁ ὑποκείμενός τε καὶ ὑλικός. Conf. Comment. in Metaph. 651, wo der νοῦς als „die logische Seele" bezeichnet wird und als Form des Lebendigen: 10, welche bleibt — nach Zerstörung des Leibes.

[50]) Alex. de an. fl. 138 a. (vgl. not. 20) conf. quaest. nat. ed. Spengel. II. 10. u. a. Die Stoiker bedienen sich gleicher, auf Materialismus hinweisender Sprache, nach Sextus, Math. VII. 38, nennen sie die Wahrheit im Unterschiede vom Wahren ein σῶμα.

[51]) ib. de an. I. f. 123 a. — 125 a. f. 128 b. fol. 137 b. — f. 139 b. (not. 49 fort.): ἐκεῖνος μὲν γάρ (sc. ὁ ὑποκείμενος καὶ ὑλικός) σὺν τῇ ψυχῇ ἧς ἐστι δύναμις φθειρομένη φθείρεται. ᾧ φθειρομένῳ συμφθείροιτο ἂν καὶ ἡ ἕξις τὲ καὶ ἡ δύναμις

der „kein Theil und kein Vermögen unserer Seele ist, sondern von Aussen in uns wird, wenn wir diesen göttlichen νοῦς als νοητόν erfassen“ [52]).

V. Themistius.

(ca. 330—390).

1. Als der klassische Interpret der Aristotelischen Psychologie, namentlich des so schwierigen fünften Capitels des dritten Buches gilt bei den griechischen, arabischen und lateinischen Peripatetikern Themistius (ca. 400 n. Chr.) [1]) Auf ihn hat der popularisirende Eklekticismus seinen unverkennbaren Einfluss ausgeübt. Da die mittelalterlichen Peripatetiker in ihm den treuesten Genossen der Theophrastischen Tradition erblicken, so hat die partielle Hyperkritik, welche an Theophrast geübt wird, ihren Grund in der durch Themistius theilweise abgestumpften Darstellung der reineren Peripatetik des Theophrast. [2])

Eine auf die spätere Zeit vielfach nicht günstige Einwirkung hat diese eklektische Stellung, welche sich theils an die tiefere Fassung des Eudémus und Theophrast getreu hält, und dann wieder an die des Straton und Alexander von Aphrodisiä in manchen Punkten sich anschliesst, ausgeübt.

Die Frage, welche Aristoteles sowohl in der Psychologie als in der Metaphysik berührt [3]): wie der menschliche νοῦς in dem Denken des Göttlichen theilhaft wird, ob der νοῦς ποιητικός seiner Substanz nach, gleich der Sonne nur Einer, nämlich der göttliche νοῦς ist: oder ob damit der individuelle menschliche νοῦς gemeint ist, bildet einen wichtigen Punkt der Erörterung.

καὶ τελειότης αὐτοῦ, ἀλλ' ὁ ἐνεργείᾳ τούτῳ ὅτε ἐνόει αὐτὸ ὁ αὐτὸς γινόμενος . τῷ γὰρ ὁμοιοῦσθαι τῶν νοουμένων ἑκάστῳ ὅτε νοεῖται ὁποῖον ἂν ῇ νοούμενον τοιοῦτος καὶ αὐτὸς ὅτε αὐτὸ νοεῖ γίνεται . καὶ ἔστιν οὗτος ὁ νοῦς ὁ θύραθέν τε καὶ ἐν ἡμῖν γινόμενος, καὶ ἄφθαρτος . . .

[52]) ib. f. 144.

[1]) Ueber seine Stellung zu Aristoteles und Theophrast gibt Themistius selber Aufschluss in den Orationes ed. Dindorf. Lips. 1832. p. 311. orat. XXI. conf. Spengel Themistii paraphrases Lips. 1866. praef. IX.

[2]) cf. Trendelenburg de anima p. 492. 322. 351—359.

[3]) Arist. Met. XII. 7.

Dass hier eine Parteistellung in dem einen oder dem anderen Sinne bereits vorlag, erfahren wir durch Themistius ausdrücklich [4]).

Der Einfluss des Alexander lässt sich namentlich in diesem Punkte nicht verkennen; wesshalb die Lehre der Araber, namentlich des Averroës, welche sich als eine Combination der Theophrastischen und Alexandrinischen Theorie darstellt, um so schwieriger ist. Was für die richtige Exegese der Noetik sowohl des Aristoteles, als seiner ersten Schüler, des Theophrast und Eudemus von Bedeutung ist, ist die Thatsache, dass bei ihnen sich noch ein richtiges Verständniss des Aristotelischen Sprachgebrauchs hinsichtlich des πάσχειν überhaupt und namentlich des νοῦς παθητικός vorfindet [5]).

Dadurch lösen sich manche Schwierigkeiten, über welche neuere Forscher nicht hinwegkommen.

Vorerst ist die Thatsache, dass Eudemus und Theophrast sowohl in ihrer Physik, als auch in ihrer Physiologie getreue Anhänger des peripatetischen Dogmas waren, festgestellt.

Themistius sowohl wie Proclus [6]), Priscian [7]) und Porphyrius [8]) sind darin einig, dass eine bemerkenswerthe Abweichung

---

[4]) Themistius de anima ed. Venet. 1520. Fol. 89 b. conf. ed. Spengel p. 186. Torstrik de anima p. 184 sq. Themistius polemisirt sachlich gegen Alexander, ohne den Namen zu nennen. (Vgl. Not. 51. Alex.)

[5]) vgl. Brandis III, 1. S. 344, Zeller II. 2. S. 873. 850 ff. J. Bernays, des Theophrastus Schrift über die Frömmigkeit, S. 184. S. 98 ff. Vgl. darüber die treffenden Bemerkungen von Spengel, Themistii Paraphrases ed. Lips. . 1866. vol. I. praefat. VII. namentlich mit Beziehung auf Richtigstellung von Aristot. de an. III. 4. p. 429 a. ὅτι δ'οὐχ ὁμοία ἡ ἀπάθεια τοῦ αἰσθητικοῦ καί τοῦ νοητικοῦ, φανερὸν ἐπὶ τῶν αἰσθητηρίων καὶ τῆς αἰσθήσεως etc. Die Differenz der sinnlichen und der geistigen Erkenntniss beruht darauf, dass für die erstere das physikalische Gesetz als Massstab der Perception gilt, nach welcher die sogenannte Reizschwelle erklärbar ist, und die relative Enge der sinnlichen Perceptionen.

[6]) Proclus in Plat. Tim. 177 a.

[7]) Prisciani Metaphrasis ed. Wimmer. (Opp. Theophr. III. 276. sq. p. 263).

[8]) Porphyrii de abstin. III. 25. p. 278. ed. Rhoer. conf. Themistius de an. f. 88 b. Sp. 179. 10 (mit Beziehung auf das dictum des Anaxagoras Arist. de an. 429 a 18.) ἄμικτον μὲν γὰρ αὐτὸν ἁπάσης ὕλης ποιῶν ὀρθῶς ὑπενόει (Anaxag.), πῶς δὲ τοιοῦτος ὢν πάντα νοήσει, εἴπερ τὸ νοεῖν πάσχειν ἐστίν, οὐκ ὀρθῶς διδάσκειν ἡμᾶς παρεώρα . πάσχει γὰρ οὐδὲν ὃ μὴ κεκοινώνηκεν ὕλης, ἀλλὰ ταυτὴν δεῖ κοινὴν ὑποκεῖσθαι καὶ τῷ πάσχοντι καὶ τῷ ποιοῦντι . . . εἰ γὰρ τὸ πάσχειν μηδὲ ἐπὶ τῆς αἰσθήσεως λέγεται κυρίως πόσῳ δὴ μᾶλλον ἐπὶ τοῦ νοῦς.

des Theophrast von Aristoteles nicht zu finden, und dass — selbst die Richtigkeit der Porphyr'schen Fassung vorausgesetzt — der erstere eine Verwandtschaft der thierischen und menschlichen πάθη und λογισμοί in keinem anderen Sinne als Aristoteles behauptet; da ja die Verwandtschaft (οἰκειότης) sich auf den sinnlichen Theil (αἵ τε τῶν σώματων ἀρχαί), auf die Zeugung und Ernährung bezieht; nicht aber auf die Substanz der Denkseele selbst, deren πάθη eben ihrer Natur gemäss nicht in die Kategorie der sinnlichen Affecte gehören [9]).

Daher bemerkt Themistius so oft, dass die Art und Weise, wie der Geist leidet, eine der Natur des Geistes gemässe eben nicht sinnliche ist. [10])

Daher bewegt sich der Commentar des Themistius zu de an. III. 5. 430. a. in keinem Schwanken, ob Aristoteles von dem göttlichen oder dem menschlichen νοῦς handle; [11]) wie Torstrik z. B. meint.

2. Die Frage, wie es komme, dass die Araber [12]) und nach ihnen Albert dem Theophrast und Themistius eine scheinbar so

[9]) conf. Arist. meteor. 4. 10. 389. a. 19: ib. p. 388. a. 13: sagt Aristoteles λέγω δὲ ὁμοιομερῆ . . . 16. καὶ τὰ ἐν τοῖς ζῴοις καὶ φυτοῖς, οἷον σάρκες, ὀστᾶ . . . . ἐξ ὧν ἤδη συνέστηκε τὰ ἀνομοιομερῆ, οἷον πρόσωπον . . . 20: ἐπεὶ δὲ ταῦτα μὲν ὑπ' ἄλλης αἰτίας συνέστηκεν . . . ganz denselben Gedankengang verfolgt das Theophrastfragment bei Porphyr, selbst wenn man die fragliche Besserung von Bernays (S. 185) als faktisch richtige annimmt: πᾶσι γε μὴν αὐτοῖς αἱ αὐταὶ πεφύκασιν ἀρχαί. (Z. 22) ist der Hauptgrund. Aus Z. 13. Z. 17. πολὺ δὲ μᾶλλον τῷ τὰς ἐν αὐτοῖς ψυχὰς ἀδιαφόρους πεφυκέναι. Die „psychische Gleichheit" von Mensch und Thier zu machen, entspricht kaum der Grammatik; weil der Dativ τῷ sich auf das nachfolgende πεφυκέναι auch dann bezieht, resp. dativus causae, wie Z. 17 ist; wenn die gewaltsame Verrückung von καὶ Z. 14, und die Verwandlung von αἱ in γάρ, wodurch der Sinn wesentlich ein anderer wird, berechtigt wäre.

[10]) selbst Alexander De an. Fol. 139 b. et al. sagt: ἀπαθὴς δὲ ὢν καὶ μὴ μεμιγμένος ὕλῃ τινί καὶ ἄφθαρτός ἐστιν, ἐνέργεια ὢν καὶ εἶδος χωρὶς δυνάμεώς τε καὶ ὕλης.

[11]) Themistius de an. f. 88 b. ed. Ald. p. 179 sq. ed Spengel. conf. Torstrik p. 184.

[12]) z. B. Averroes de anima l. III. com. 5. f. 161 a. T. VI: (mit Beziehung auf Arist. de an. III. 4. 429 a. 10. dem Anfang des l. III nach Arabischer Zählung): Et confirmaverunt . . . quod propalavit Arist., quod quando intellectus agens existit in anima nobiscum videmur denudare universaliter formas a materiis primo deinde intelligere eas, et denudare eas nihil

unvereinbare Hypothese, ein Gemisch von Sensismus und Intellectualismus zuschreiben, knüpft sich an diesen Punkt.

Themistius weist auf die Schwierigkeit der durch Aristoteles (de an. III 4. 429 a) gestellten Frage hin; in wieferne der Begriff des „Leidens" (πάσχειν) sich auf den Theil der Seele anwenden lasse, durch den wir erkennen. Die Analogie des Erkennens und des Wahrnehmens vorausgesetzt [13]) wird sofort auch der Unterschied in Betracht gezogen.

Die Nothwendigkeit der Annahme eines „leidenden Verstandes", durch den wir erkennen, liegt in der Thatsache, dass wir weder immer, noch immer dasselbe erkennen; sondern bald dieses, bald jenes. Es ist ja nicht möglich, dass ein Uebergang von dem einen in den anderen Act statthabe, ohne dass eine Potenz demselben zu Grunde liegt, welche diese verschiedenen Acte erzeugt.

Darum muss dieser (potentielle Verstand) leidenslos (ἀπαθῆ) sein, hinsichtlich dessen, was gewöhnlich Leiden heisst (τοῦ κυρίως λεγομένου πάθος) [14]), und er darf keine eigene Form

---

aliud est nisi facere eas intellectus in actu, postquam erat in potentia . . . 161 b. Et hac eadem ratione inducti sunt Theophrastus et Themistius aliique plures expositores credere intellectum materialem esse substantiam ingenitam et incorruptibilem, propterea quia omne genitum et corruptibile est singulare individuum . . . 35 ib.: Ex hoc praeterea inducti quoque sunt, ut credant hunc tertium intellectum quem intellectus agens efficit, atque reddit intellectum recipientem materialem, qui quidem est ipse intellectus speculativus necessario esse aeternum, quoniam cum ipsum recipiens sit aeternum agens quoque aeternum, necessario id quod ex eis effectum est erit quoque aeternum.

[13]) Themist. de an. III. 4. fol. 87 b. Sp. 173 ib.: εἰ δὴ τὸ νοεῖν ἀνάλογόν ἐστι τῷ αἰσθάνεσθαι δἰ ἀμφοῖν γὰρ κρίνει τε καὶ γνωρίζει . . . ἡ ψυχή, πάσχοι ἄν τι καὶ ὁ νοῦς ὑπὸ τῶν νοητῶν, ὥσπερ ὑπὸ τῶν αἰσθητῶν ἡ αἴσθησις, τὸ πάσχοι δ'ἂν ἐνταῦθα ἀκουστέον παραπλησίως · κυριώτερον γὰρ εἰπεῖν, ὅτι μάλιστα τελειοῖτο ἂν εἰς ἐνέργειαν ἐκ δυνάμεως προαγόμενος. Der Grund für die Nothwendigkeit des potentiellen νοῦς ist: ὅτι δὲ ἐκ δυνάμεως, δῆλον · διὰ γὰρ τοῦτο οὔτε ἀεὶ νοοῦμεν, ἀλλ' οὐδὲ τὰ αὐτὰ ἀεὶ, ἀλλὰ ἄλλοτε ἄλλα . τοῦτο γὰρ σημεῖον τοῦ δυνάμει εἶναι τοῦτον τὸν νοῦν.

[14]) ib. 173. 16: οὐ γὰρ οἷόν τε μεταβαίνειν ἐξ ἄλλης εἰς ἄλλην ἐνέργειαν μὴ δυνάμεως ὑπομενούσης, ἥ τὰς διαφόρους ἐνεργείας ἀποδίδωσι . δεῖ τοίνυν αὐτὸν ἀπαθῆ εἶναι τοῦ κυρίως λεγομένου πάθους καὶ μὴ ἔχειν οἰκείαν μὲν μορφὴν, δεκτικὸν δὲ εἶναι παντὸς εἴδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο, καὶ ὁμοίως ἔχειν πρὸς τὰ νοητὰ ὥσπερ ἡ αἴσθησις πρὸς τὰ αἰσθητά, καὶ ὥσπερ ἐκείνη κατ' ἐνέργειαν οὐδ' ὁτιοῦν ἦν ὧν ᾔσθάνετο, οὕτω μηδὲ τὸν τοιοῦτον νοῦν κατ' ἐνέργειαν εἶναι τι τῶν νοουμένων .

(angeborene Idee) haben, sondern muss jeglicher Form empfänglich und potentiell ein und dasselbe (τοιο τον) aber keineswegs identisch mit der Form, sondern in gleicher Weise sich zu dem Erkennbaren verhalten, wie die Empfindung zu dem sinnlich Wahrnehmbaren.

An diesen Gedankengang schliesst sich unmittelbar die von Themistius gegebene Erklärung des vielbestrittenen Aristotelischen Gleichnisses mit dem γραμματεῖον (de an. 429 b. 29) an.

Während ein Simplicius [15]) und Philoponus sich über den ordinären Begriff des πάσχειν nicht erheben, und darum die Klippe nicht vermeiden können, an welcher Alexander strauchelt [16]), indem er sie zu vermeiden sucht.

3. Mit Anaxagoras lasse sich die Leidenslosigkeit des νοῦς (ἀμιγῆ, ἀπαθῆ) sehr gut behaupten, ohne demselben die Leidensfähigkeit, d. h. die Potenzialität in jeder Hinsicht abzusprechen, weil die sich von Allem Erkannten verschiedene Natur des νοῦς es mit sich bringe, dass er gerade dadurch am leichtesten erkenne, indem er von keiner specifischen Vorstellung, die den übrigen als fremden hinderlich wäre, belästigt sei. [17]).

Im Unterschiede von der αἴσθησις, welche der sinnlichen Organe bedarf, ist der νοῦς frei von jeglichem Körper, darum heisst die Seele insofern Sitz der Formen, sofern sie das, was sie erkennt und empfindet, wird. [18])

ἀνάγκη ἄρα, ἐπειδὴ πάντα νοεῖ, πάντα εἶναι δυνάμει, τοῦτ' ἔστι μὴ ἔχειν εἶδος οἰκεῖον μηδὲ μορφήν.

[15]) Simplicius fol. 66. conf. Trendelenburg de an. p. 486. sq. Vgl. Jourdain S. 73, über Wilhelm von Moerbeka als Uebersetzer einiger Schriften des Simplicius. vgl. daselbst die Notiz: Explicit commentum editum super librum praedicamentorum a magistro Simplicio, qui fuit discipulus Aristotelis.

[16]) Alexander Aphrod. de an. I. 30. f. 138 b. vgl. darüber: Dr. J. Neuhäuser, Aristoteles' Lehre von dem sinnlichen Erkenntnissvermögen und seinen Organen. Leipzig 1878. S. 50. S. 38. S. 51. u. a. S. 47.

[17]) Themistius p. 173 fine. 174. οὕτω γὰρ ἂν ῥᾷστα γνωρίζοι μηδενὸς οἰκείου παρεμφαινομένου καί συνυπάρχοντος · κωλύσει γὰρ καὶ ἀντιφράζει τὸ ἐνυπάρχον εἶδος τὰ ἄλλα ὥσπερ ἀλλότρια. ἀναγκαῖον ἄρα τοῦ τοιούτον νοῦ μὴ εἶναὶ φύσιν οἰκείαν μηδεμίαν μηδὲ μορφὴν ἀλλ' ἢ ταύτην ὅτι δυνατὸς περιλαβεῖν τὰς ἀλλοτρίας φύσεις τε καὶ μορφὰς καὶ μηδὲν ἔχειν εἶδος ἀφωρισμένον, ἐπειδὴ καταλαμβάνειν ἅπαντα πέφυκεν . . . . Dahin tendirt die ἐπιτηδειότης des Alexander!

[18]) p. 175. οὕτως ἄρα ἡ μὲν αἴσθησις οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ χωριστός ἅπαντος σώματος, καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν τόπον εἶναι εἴδων, εἰ καὶ τῷ ὀνόματι κατα-

Daraus ergiebt sich von selbst, dass der Begriff des Leidens (πάσχειν) bloss katachrestisch gilt; denn die erkennende Seele „leidet“, indem sie aus der Potenzialität zur Vollendung geführt wird[19].

Darin liegt nach Themistius das tertium des Vergleiches mit der unbeschriebenen Wachstafel, sofern ihre Receptibilität der Grund ihrer Vollendung, d. h. Verwirklichung zu dem, was sie sein soll, ist, ohne dass die Receptivität schon etwas Fertiges ist[20].

Themistius ist, wie Theophrast, ausgesprochener Gegner der Verdoppelung. Es ist ein und dasselbe Subject, in dem der Process des Erkennens sich vollzieht, nämlich die menschliche Seele, von welcher man nicht im gewöhnlichen Sinne sagen kann, dass sie „leide“ von Seiten des Erkannten, sondern dass sie das Erkannte werde.

Dies gilt aber ausschliesslich von der menschlichen Seele, welche allein als potentieller Verstand die im Bereiche des Begriffes liegenden und zur Begriffsbildung geeigneten πάθη, Perceptionen hat, die übrigen lebenden Wesen aber nicht[21].

χρῶνται τοῦ τόπου . . . οὐθ' οὕτω τόπος ὡς περιέχειν, ἀλλ' ὡς γίνεσθαί πως ἃ νοεῖ καὶ ὧν αἰσθάνεται . οὗτος τοίνυν ὁ δυνάμει νοῦς γίνεται μὲν καὶ ἐν τοῖς νηπίοις . . 179, 17. **darum:** πορρωτέρω τοίνυν τοῦ πάσχειν ἐστίν.

[19]) vgl. not. 8. not. 18. fort.: ὅς γε οὐδὲ φύσεως τετύχηκεν ἀφωρισμένης, ἀλλ' ὥσπερ ἐν γραμματείῳ μηδὲν ἐχοντι γεγραμμένον ἐντελεχείᾳ ὅταν γραφῇ τὰ γεγραμμένα, οὐ πάθος, ἐπειδὴ πρὸς ἃ γέγονε ταῦτα ἀπείληφεν . οὕτω συμβαίνει καὶ ἐπὶ τοῦ νοῦ . οὐ γὰρ πάσχει τὰ νοητὰ ἐνεργῶν ἀλλὰ τελειοῦνται, ὥστε κατὰ τοῦτα ἀμιγὴς καὶ ἁπλοῦς.

[20]) ib. sequ. p. 179. 25. ὅλως γὰρ ὁ δυνάμει νοῦς ὥς φησιν 'Αριστοτέλης, οὐδέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων, μηδὲν δὲ ὢν ἐνεργείᾳ οὐδ' ἂν πάσχοι, οὐδ' ἂν μιγνύοιτο . τοῦ γὰρ ὄντος τι ἐνεργείᾳ καὶ τὸ πάσχειν καὶ τὸ μίγνυσθαι . γίνεται δὲ ἐκ τοῦ δυνάμει νοῦ (p. 180) νοῦς ἐνεργείᾳ, ἡνίκα ἂν αὐτῷ γένηται τὰ νοήματα, καὶ τότε ἅμα νοῦς τε καὶ νοητός. conf. Prisciani Metaphrasis opp. Theophrasti ed. Wimmer III. p. 278. Die gleiche Deutung des aristotelischen γραμματεῖον, der Zweck desselben sei: p. 279. ἵνα καὶ τὸ ἄγραφον ὡς ἐν νῷ θεωρῶμεν, ἐχοντι μὲν κατ' οὐσίαν τὰ εἴδη καὶ τέλεια ἐχοντι, ἀπὸ δὲ τοῦ πρώτου νοῦ τελειομένῳ καὶ ἐντελεχείᾳ γραφομένῳ . . sq.

[21]) Themist. p. 180 (Sp.) fort: οὐ πάσχει τοίνυν ὑπὸ τῶν νοητῶν, ἀλλ' αὐτὸς ἐκεῖνα γίνεται, καὶ ἔοικεν ἐν μόνῃ γίγνεσθαι τῇ ψυχῇ τῇ ἀνθρωπίνῃ ὁ δυνάμει νοῦς . ταύτης γὰρ μόνης καὶ τὰ πάθη ἐπήκοα λόγου καὶ πρὸς λόγον εὐφυῶς ἐχει, τῶν ἄλλων ζώων οὐκέτι. .

Der erkennende νοῦς und das Erkannte sind in gewissem Sinne dasselbe, nämlich hinsichtlich des Immateriellen, Abstracten; in anderem Sinne nicht dasselbe, nämlich hinsichtlich des Materiellen [22]).

Die durch die Metaphrase Priscians noch vervollständigte klare Darstellung des Verhältnisses des potentiellen und thätigen Verstandes, und die für die Physiologie höchst wichtige Untersuchung über den Begriff des πάθος beweist, welche bedeutende Förderung die Optik und Akustik durch den Anschluss an den kritisch scharfen Gedankengang der aristotelischen Noetik erfahren könnte [23]).

Das Beispiel des Lichtes, das sowohl den Act des Sehens, als die actuelle Farbe erzeugt, wird schon von Themistius gegen Alexander von Aphrodisias und dessen Annahme, dass der νοῦς ποιητικός nur Einer, der göttliche νοῦς sei; ebenso wie gegen des Philoponus, der diesen Einen νοῦς in der Menschheit als Gattung findet, gehörig verwerthet.

Die Existenz der Individualität beruht auf der speziellen Natur der Seele [24]). Darum protestirt Themistius gegen die

---

[22]) p. 180. 10: ἡ γὰρ ἐπιστήμη ἡ θεωρητικὴ τουτὸν καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητόν, ἐπὶ δὲ τῶν ἐνύλων εἰδῶν ἄλλο μὲν τὸ νοητόν, ἄλλο δὲ ὁ νοῦς · οὐδὲ γὰρ ἦν φύσει ταῦτα νοητά, λέγω δὲ τὰ ἔνυλα εἴδη, ἀλλ' ὁ νοῦς αὐτὰ νοητὰ ποιεῖ τῆς ὕλης ἀποτεμνόμενος, καὶ δυνάμει ἐστὶ νοητά, οὐκ ἐνεργείᾳ · ὅτι γὰρ ἐπιτηδείως ἔχει (die ἐπιτηδειότης des Alex.) πρὸς τὸ νοεῖσθαι, οὐχ ὅτι ἡ φύσις αὐτῶν καθ' αὑτὴν νοητή, ὥστε εἰκότως νοεῖται μὲν τὰ τοιαῦτα, νοεῖ δὲ οὔ.

[23]) vgl. Themistius p. 182. Sp. conf. Priscian. ed. W. p. 250. sq. über die Perceptionen (πάθη) des Schalles und des Lichtes, und deren Unterschied; das bei den mittelalterlichen Theoretikern fortwährend wiederholte Beispiel des Erkenntniss- und Sehprocesses Arist. de an. III. 5. 430. a. 15. Themist. de an. III. 5. . . p. 182. Sp. Für die Identität des νοῦς ἐνεργείᾳ und des νοῦς δυνάμει: οὕτω καὶ τὸν δυνάμει νοῦν ἀναγκαῖον ὑπ' ἄλλου τινὸς νοῦ τελειοῦσθαι τελείου ὄντος ἤδη καὶ ἐνεργείᾳ . . . . ὥσπερ τὸ φῶς τῇ δυνάμει ὄψει καὶ τοῖς δυνάμει χρώμασιν ἐπιγινώμενον τὴν μὲν ἐνεργείᾳ ὄψιν ἐποιησε, τὰ δὲ ἐνεργείᾳ χρώματα, οὕτω καὶ ὁ νοῦς αὗτος ὁ ἐνεργείᾳ προσαγαγὼν τὸν δυνάμει νοῦν οὐ μόνον αὐτὸν ἐνεργείᾳ νοῦν ἐποίησεν, ἀλλὰ καὶ τὰ δυνάμει νοητὰ αὐτῷ κατεσκεύασεν.

[24]) p. 185. Sp. 15: ὥσπερ οὖν ἄλλο τὸ ζῶον καὶ ἄλλο τὸ ζώῳ εἶναι, τὸ δὲ ζώῳ εἶναι παρὰ τῆς ψυχῆς ἐστὶ τοῦ ζώου, οὕτω καὶ ἄλλο μὲν τὸ ἐγώ, ἄλλο δὲ τὸ ἐμοὶ εἶναι · τὸ οὖν εἶναι ἐμοὶ παρὰ τῆς ψυχῆς, καὶ ταύτης γε οὐ πάσης . . παρὰ μόνου τοίνυν τοῦ ποιητικοῦ τὸ ἐμοὶ εἶναι μόνος γὰρ οὗτος εἶδος ἦν ἀκριβῶς . . . 186. ἡμεῖς οὖν ὁ ποιητικὸς νοῦς . . .

Deutung des νοῦς ποιητικός — als ob derselbe der erste Gott oder die Principien sei[25]).

4. Themistius hält die Individualität des νοῦς ποιητικός als echte aristotelische Lehre fest[26]); ohne die ontologische Einheit des göttlichen νοῦς dadurch zu beseitigen, und in Abrede zu stellen, dass das differenzirte menschliche Denken in gewissem Sinne eine Theilnahme am göttlichen νοῦς ist.

Wie ein und derselbe menschliche νοῦς ebensowohl für sich seiend, einfach (χωριστός ὡς ἁπλοῦς), als auch mit dem Leibe verbunden (σύνθετος) gedacht werden kann, erläutert Themistius an dem Punkt und der Linie, welche substanziell dieselben bleiben, möge man sie als rein begrifflich oder als an der Materie vorhanden denken. Dieser Unterschied des rein Logischen und beziehungsweise Mathematischen von dem sinnlich Greifbaren, Empirischen, ist die bei den Peripatetikern ständige Art, wodurch das Wesen der Abstraction (ἀφαίρεσις) fasslich gemacht wird[27]).

Seitdem die moderne Terminologie diese Verschiedenheit des begrifflichen und sinnenfälligen Momentes der Dinge theils zu negiren, theils zu überspannen angefangen, und die Welt der Abstraction als blossen Schein und leeres Nichts der „Erfahrungswelt", als der einzig wirklichen Realität entgegengesetzt hat, ist die Verschiedenheit zur Trennung geworden, und die Verdopplung unvermeidlich.

Diese Verdopplung auf Seite des νοῦς und auf Seite des Seienden — weist dann von selber zur Identificirung des vervierfachten in den Monismus über, und so zur totalen Begriffsverwirrung[28]).

---

[25]) ib. 189 sq. (c. 32. f. 94. der lat. Uebers.) fol. 90 der Venetianer Ausg. p. 190 Sp.

[26]) p. 191. 190, 25: ἐκ μὲν γὰρ τοῦ φωτὸς ᾧ παραβέβληται, εἷς ἂν εἴη · ἓν γάρ που καὶ τὸ φῶς, μᾶλλον δὲ καὶ ὁτοῦ φωτὸς χορηγός, ὑφ' οὗ πᾶσαι αἱ τῶν ζώων ὄψεις προάγονται ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν . 191. ᾗ ὁ μὲν πρώτως ἐλλάμπων εἷς, οἱ δὲ ἐλλαμπόμενοι καὶ ἐλλάμποντες πλείους ὥσπερ τὸ φῶς; ὁ μὲν γὰρ ἥλιος εἷς, τὸ δὲ φῶς εἴποις ἂν τρόπον τινὰ μερίζεσθαι εἰς τὰς ὄψεις · διὰ τοῦτο γὰρ οὐ τὸν ἥλιον παραβέβληκεν ἀλλὰ τὸ φῶς . .

[27]) Themist. p. 176. ed Sp.

[28]) conf. Contemporary Review 1877. December. Vaihinger, Zeitschrift für wissensch. Ph. II. 2. 188.

In gewissem Sinne, sagt Themistius, ist der Stoff (ὕλη), oder das Object der Sensation ein anderes, als das der Abstraktion (ἀφαίρεσις), sowie ja die gerade (ἐκτεινομένη) geometrische Linie eine andere ist als die gebrochene (κλωμένη) Linie.

Die Substanz jedoch bleibt eine und dieselbe, das Anderssein hat seinen Grund in der Verschiedenheit der subjectiven Methode[29]. Eine Trennung des empirisch-inductiven Factors von dem logisch deductiven in dem Acte der Erkenntniss ist in dem Gebiete des Sinnlich-Wirklichen so wenig berechtigt, wie eine Verwechslung beider Functionen. Nur auf dem Gebiete des rein Abstrakten, wie z. B. in der Mathematik, wo die Begriffe „Dreieck", „Gerade" in gewissem Sinne stofflos sind, da hat das rein abstrakte Wissen bestimmte Berechtigung. Doch auch hier muss das rein begriffliche Moment, z. B. in dem concreten Punkt, der Linie, dem Dreieck, von dem empirischen noch unterschieden werden. Denn selbst hier lässt sich der Begriff oder die begriffliche Realität des Punktes, der Linie, des Dreieckes von dem empirisch wirklichen Dreieck oder der sinnenfälligen Realität, als das Einfachere, Reinere (ἁπλούστερον) (von dem concreten factischen Punkt, der gezeichneten Linie und dem geometrischen Dreieck) unterscheiden.

Eine Ueberspannung aber dieses rein begrifflichen Momentes zu einem von der Wirklichkeit überhaupt getrennten „An sich" — ist ein Widerspruch mit dem Gesetze der Erkenntniss, eine unberechtigte objectivistische Naivität, welche die Grenze der subjectiven Erkenntniss in die Wirklichkeit hineinträgt.

Gegen diese Trennung des logisch Deductiven und des empirisch Inductiven, welche Themistius als die zwei Extreme der Peripatetik bezeichnet, wendet er sich[30].

[29]) Themist. de an. III. 4. p. 178. f. 18. καὶ γὰρ εἰ ἄλλη μὲν ὕλη τοῖς αἰσθητοῖς ὑπόκειται σώμασιν, ἄλλη δὲ τοῖς ἀφαιρέσεως λεγομένοις, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τούτων ὅμως ποτὲ μὲν ἁπλουστέρας εἴπομεν ἂν τὰς τοῦ νοῦ θεωρίας, πότε δὲ μᾶλλον συνθέτους. τὰ μὲν οὖν σώματα ἐπισκοπῶν δεῖται τῆς δυνάμεως τῆς αἰσθητικῆς · οὐ γὰρ οἷόν τε αὐτῷ καθ' αὑτὸν κρῖναι, τί ὕδωρ ἢ σάρξ, ἀφεμένῳ παντάπασι τῆς αἰσθήσεως, πρὸς δὲ τὸ τρίγωνον καὶ πρὸς τὸ εὐθὺ μᾶλλον ἑαυτῷ αὐτάρκης ὁ νοῦς. ὡς γὰρ τὰ πράγματα χωριστὰ τῆς ὕλης, οὕτω καὶ ἡ τοῦ νοῦ θεωρία. ὡς οὖν ταῦτα τῷ λόγῳ χωρίζεσθαι μόνῳ δύναται, καθ' αὑτὰ δὲ οὐκ ἂν ὑποσταίη, οὕτω καὶ ὁ νοῦς χωρίζειν αὐτὰ τῷ λόγῳ μόνῳ ἐπιχειρεῖ. conf. Arist. de an. III. 4. Trend. p. 89.

[30]) Themist. p. 189: in der lat. Version des Aldus. f. 64. A. c. 31, (vgl. oben not. 4). Age vero illos hoc loco potissimum taxemus, reprehenda-

5. Beide haben die aristotelische Stelle (430 a. 13.) missdeutet, welche den Unterschied der Receptivität und Activität in der menschlichen Seele selbst als Unterschiede derselben Substanz bezeichnet. So sind die Einen zur Annahme gekommen, dass der thätige Verstand der erste Gott sei, die Andern, dass der Verstand erst hinterdrein werde (αἱ ἐπιστῆμαι ὕστερον), d. h. aus den Urtheilen und Schlüssen der νοῦς entstehe. Themistius wird für die arabisch-lateinische Scholastik eine bedeutende Instanz. Die Stellung zu Theophrast sowohl, als auch zu Alexander, ist für die Wendung der mittelalterlichen Peripatetiker von Bedeutung.

Die Araber seit Alkindi und Farabi folgen einer gemeinsamen Tradition, welche den Themistius als den Repräsentanten jener Auffassung betrachtet, nach welcher Aristoteles die Identität der spezifischen menschlichen Seele und des erkennenden Geistes, sowohl nach der receptiven als activen Seite gelehrt hat [31]), ohne die vom Leibe verschiedene Substantialität desselben erkennenden Geistes zu negiren, im Gegensatz zu Alexander [32]).

---

musque, qui secundum Aristotelem putent intellectum agentem aut deum esse aut propositiones et quae de propositionibus oriuntur. Sane ii qui propositiones credunt surdissimis esse auribus videntur quod vocem Aristotelis tam contentam illustremque exaudire non possint. Intellectus inquit hominis divinus et impatibilis est cujus substantia idem prorsus est quod actus isque immortalis: et sempiternus et separatus est solus. Qui vero haec de deo suspicantur dicta, nonne ipsi quoque incessendi coargendique tarditatis sunt, qui verba philosophi aut non intelligere aut certe negligere videantur?

[31]) Averroës de an. . . f. 175 A. l. 39. Et juxta hanc sententiam fuit utique quaesitum, vid. utrum intellectus nobiscum existens possit intelligere formas, quatenus est conjunctus nobis; et hujus modi sententia videtur esse Themistii in lib. suo de Anima . . . ib. f. 161. B. Der Commentar des Thomas v. Aquin zu Arist. de an. III. 429 a. 10 sq. (Com. in Arist. de An. III. lect. 7.) erklärt die Art und Weise des „Leidens" des intellectus possibilis: Si intelligere est simile ei quod est sentire, et partem intellectivam oportet esse impassibilem, passione proprie accepta; sed oportet quod habeat aliquid simile passibilitati, quia oportet hujusmodi partem esse susceptivam speciei intelligibilis, et quod sit in potentia ad hujusmodi speciem, sed non sit hoc in actu. (conf. Summa th. I. 87. a. 1.)

[32]) Averroës de an. l. c. f. 170. B: Themistius autem intelligit per intellectum qui est in potentia, intellectum materialem abstractum, cujus esse demonstratum est. Et intelligit per intellectum cujus fecit comparationem cum

Was ihm vorgeworfen wird, ist, dass er den intellectus agens und intellectus speculativus des Aristoteles unrechtmässig zusammengeworfen habe.

VI. Porphyr.

1. Porphyr's (233—304) Eklekticismus auf dem Boden der Psychologie wirkt selbstverständlich auch auf diejenigen Gesichtspunkte der Logik nachtheilig, welche mit der Noetik in nächster Berührung stehen. Doch muss einer allzugrossen Uebertreibung nach dieser Seite gegenüber bemerkt werden, dass seine Mittelstellung zwischen Stoa und Neuplatonismus ihn nicht hinderte, für die schwierigsten Partien der aristotelischen Noetik sich ein unbefangenes Auge zu bewahren [1]).

Die durch Boëthius schon der beginnenden mittelalterlichen Philosophie übermittelte Fragestellung hinsichtlich der Realien weist nicht blos auf ein mehr populäres Philosophiren des Porphyr nach Art der „Einleitung in die Kategorien des Aristoteles" [2]) hin, sondern auf die mit der Noetik so tief verknüpfte Frage über das Wesen des Begriffes [3]).

Bereits Simplicius [4]) hat darauf hingewiesen, dass Porphyrius die schwache Seite jener durch Boëthus [5]) schon herbeigeführten Verkehrung des aristotelischen Begriffes (περὶ τῆς νοητῆς οὐσίας τὸν λόγον) im Sinne eines roh materialistischen Nominalismus herausgefunden hat. Gegen diese Rohheit des Boëthus, welcher den durch die Abstraction des Geistes gewonnenen

hoc intellectu agente secundum quod continuatur cum intellectu qui est in potentia et hoc quidem est intellectus speculativus apud ipsum . . .

[1]) Aehnlich wie Themistius, vgl. Themist. not. 1.

[2]) Εἰς τὰς κατηγορίας Πωρφυρίου εἰσαγώγη ed. Brandis (Arist. opp. Berol. 1836. T. IV.) conf. p. 1 b.

[3]) conf. Boëthii de interpretatione ed. Basileae 1570. p. 289 sq.

[4]) Simplicius ad Categ. fol. 3 b. Brandis p. 30. a. 2.

[5]) Porphyr. Ἐξήγησις f. 23. φημὶ ὅτ' οὐ κατὰ λόγον τὸ εἰρημένον προήγαγες. τί δέποτε; ὅτι περὶ Σωκράτους μόνου πεποίηκας τὸν λόγον οὗ ἀναιρεθέντος ὁ ἄνθρωπος καὶ τὸ ζῶον μένει; gegen diese monistische Fassung der οὐσία πρώτη erwidert Porphyr f. 23 b.: δεῖ δὲ οὐκ ἐφ' ἑνὸς ποιεῖσθαι τὸν λόγον, ἀλλὰ εὖ εἰδέναι ὅτι οὐκ ἐστιν ἄτομος οὐσία ὁ εἷς τῶν κατὰ μέρος, ἀλλ' οἱ καθ' ἕκαστον ἄνθρωποι πάντες ἐξ ὧν καὶ ὁ κοινῇ κατηγορούμενος ἄνθρωπος ἐπενοήθη . . .

Allgemeinbegriff, die eigentliche begriffliche Substanz mit den allerdings nur einzeln und greifbaren Sinnendingen (οὐσία ἄτομος) verwechsle, protestirt Porphyrius, wie uns scheint, nicht als Neuplatoniker, sondern als Peripatetiker.

Dass Alexander von Aphrodisiä in diesem Punkte der Schüler des Boëthus gewesen, der auf der einen Seite nach Art der Megariker in naivster Weise auf der hypernominalistischen Meinung von der blos individuellen Bedeutung der Begriffe beharrt habe, und anderwärts doch von allgemeinen Principien als etwas Ausgemachtem spreche, haben andere Aristoteliker auch gesehen [6]).

Schon die Vorstellung einer Individualität der begrifflichen Substanz beruht auf einer dem Materialismus mundgerechten Paronomie, meint z. B. Ammonius, welche begriffliches oder geistiges Sein mit materiellem identificirt, und so die Vielheit und Individualität der Sinnesdinge mit dem Begriff derselben confundirt [7]).

2. Wie weit ein Simplicius, ein David im Stande waren, den Alexander richtig zu verstehen, wenn sie ihm die Neuerung zuschrieben, dass er die aristotelische Lehre von der ersten Substanz materialistisch dadurch umgedeutet habe, indem er die individuelle Materie als das der Natur nach Erste von Allem bezeichnet habe — wornach das im Mittelalter so viel erörterte Problem der materia prima auf Alexander zu reduciren wäre, liegt hier unserer Untersuchung ferne [8]).

---

[6]) Ἐξήγησις ed. Paris. 1543, f. 22. πρώτως μὲν γὰρ οὐσίαι αἱ ἄτομοι (22 b) ὅτι καὶ πρῶται λέγονται . αἱ δὲ ἄλλαι δεύτεραι . κυριωτάτη δὲ καὶ πρώτη ἡ ἄτομος οὐσία, λέγεται οὐσία . τὰ γὰρ ἄλλα πάντα τὰ μὲν καθ' ὑποκειμένων τούτων λέγεται . λέγω δὲ τὰ οἰκεῖα εἴδη καὶ γένη . τὰ δὲ ἐν ὑποκειμέναις αὐταῖς ἐστίν .

[7]) Ammonius ad Categ. f. 46. bei Brandis p. 51. a. 32. Simplicius ib. p. 51. a. 38. Porphyr. Ἐξήγησις f. 23. b. not. 5 fort. — im Gegensatz zu der οὐσία κατὰ λόγον steht die οὐσία κατ' αἴσθησιν . εἰ δὲ ἀπὸ τῆς τῶν καθ' ἕκαστον αἰσθήσεως ἐπὶ τὸ κοινῇ τῇ διανοίᾳ ἀφικνούμεθα, ὅπερ οὐκ ἔτι τόδε τι νοοῦμεν ἀλλὰ τοιόσδε, εἰ τὰ καθ' ἕκαστον ἀναιρεθείη ζῶα οὐκ ἔτι οὐδὲ τὸ κοινῇ κατηγορούμενον κατ' αὐτὸν ἔσται; dieser Gegensatz löst sich als ein relativer in die Differenz der sinnlichen Wahrnehmung und der logischen Erfassung auf, die sich gegenseitig ergänzen, also nicht sich ausschliessen.

[8]) David ad Categ. Brand p. 51. b. οὕτω τοῦ Ἀριστοτέλους δείξαντος ὅτι πᾶσι τοῖς παρ' ἑαυτὴν χρείαν παρέχεται ἡ ἄτομος οὐσία, καὶ ὅτι μὴ οὔσης ταύτης οὐδὲν

Wir finden wenigstens, dass Porphyr auf die für die Noetik und Logik gleich wichtige Untersuchung über das Wesen der Abstraction und die Art der Begriffsbildung eingeht.

Die Frage, wie sich das begriffliche Sein zu dem der Sinnlichkeit zugänglichen, dinglichen Sein verhalte, wird im inneren Zusammenhang mit einer anderen, von Aristoteles nicht mit der erwünschten Klarheit behandelten erörtert, nämlich wie sich das sprachliche Material (σημεῖον) zu dem durch die Sprache darzustellenden Begriffsinhalt (νόημα), und beide dann zu dem concret wirklichen Dinge (πρᾶγμα) verhalten [9]).

Obwohl uns dasjenige Werk, das diesen Gegenstand so zu sagen ex officio behandelte, nämlich des Porphyrius Commentar zu der Schrift des Theophrast verloren gegangen [10]), so sind uns die überlieferten Schriften ein hinlänglicher Beweis dafür, dass Porphyrius sich hier enger an Theophrast angeschlossen, und für die aristotelische Lehre von der Allgemeinheit der Begriffe [11]) gegen die nominalistisch-sensistische Verkehrung der aristotelischen Lehre auf Seite der Stoiker, und namentlich des Alexander von Aphrodisiä eingetreten ist. Dass die auf Boëthus und Alexander als zwei Hauptautoritäten ruhende Ansicht von der atomistischen Natur der begrifflichen οὐσία die Möglichkeit der Wissenschaft zerstöre, betont Porphyr wiederholt, und in diesem Sinne ist er in gleicher Weise Realist, wie Aristoteles [12]).

τῶν ἄλλων ὑφίσταται, ἐπιτείνων ὁ 'Απροδισεὺς 'Αλέξανδρος τὴν εἰς φιλοσοφίαν καινοτομίαν πειρᾶται κατασκευάζειν ὅτι καὶ φύσει πρότερα ἐστιν ἡ ἄτομος οὐσία πάντων. David weist dann auf den Unterschied der relativen und schlechthinigen Allgemeinheit hin.

9) Vgl. Steinthal, Gesch. der Sprachwissenschaft. Berlin 1863. S. 271, 186, 529 u. a. Porphyrius 'Εξήγησις f. 23. b. not. 6. fort. εἰσὶ δὲ καὶ αἱ σημαντικαὶ λέξεις τῶν ὄντων ἐπὶ πρότερα τὰ ἄτομα κατωνομασμέναι . εἶτα ἀπὸ τούτων ἐπὶ τὰ κοινὰ ἡ διάνοια μετῆλθεν . ἐπεὶ τοίνυν περὶ λέξειων σημαντικῶν ἡ πρόθεσις, αἱ δὲ λέξεις ἐπὶ πρῶτα τὰ αἰσθητὰ ἐπετέθησαν τούτοις γὰρ πρώτοις κατ' αἴσθησιν ἐντυγχάνομεν, ταύτας καὶ πρώτας ἔθετο ὁ 'Αριστοτέλης, εἶναι οὐσίας κατὰ τὴν πρόθεσιν . ὥπερ πρῶται αἱ αἰσθητικαὶ κατωνομάσθησαν . . .

10) Boëthius de interpretatione, p. 294.

11) Theophrast. not. 54, not. 55, et. al.

12) Porphyrii 'Εξήγησις ed. Paris 1543. 4. f. 3. a. f. 23 b. oben not. 5. fort: καὶ τά καθ' ἕκαστον ζῶα διὰ τὸ κοινῇ κατηγορούμενον ἐνοήσαμεν ζῶον . ἃ δὲ καὶ αἰτία τοῖς κοινῇ κατηγορουμένοις ἐστὶ τοῦ εἶναι . παρὰ γὰρ τὰ καθ' ἕκαστον οὔτε βοῦν οὔτε ἄνθρωπον οὔτε ἵππον οὔτε ὅλως ἐπινοῆσαι ζῶον; d. h. wohl: eine roh empiristische atomistische Substanz ist nicht Gegenstand der Philosophie.

3. Der Atomismus der nominalistischen Empirie wird von Porphyr auf eine Verwechslung der numerischen und der rein begrifflichen Einheit reducirt, welche die Bedeutung des sinnlich oder numerisch Einen, von der des begrifflich Einen oder Einfachen, das darum seiner Natur nach auch das Allgemeine, für sich Seiende (χωριστὸν ἀΐδιον) ist, nicht beachtet[13]).

Darum betont Porphyr mit Alexander, dass der Begrift im Unterschied von der Darstellung desselben im Worte kein Naturproduct, sondern ein Geistesproduct ist, ohne zu derselben nominalistischen Folgerung, wie Jener, zu gelangen; eben weil er die rein begriffliche Einheit des Begriffsinhaltes von der sinnlichen, darum auch theilbaren numerischen Einheit des sprachlichen Materiales, das in eine Vielheit von Wort- und Sprachtheilen zerfällt, wohl beachtet.

Auf diese Art sucht Porphyr die Alternative, ob die Begriffe φύσει oder θέσει durch die Distinction des durch die Natur gegebenen sprachlichen Kleides von dem durch den Geistesact geschaffenen einfachen Begriffsinhalt zu lösen[14]), um die Logik zu retten.

Die aristotelische Unterscheidung der ersten und zweiten Substanz macht er von dem Gesichtspunkt abhängig, von dem aus die Zählung beginnt. Aristoteles nenne, vom Standpunkt der Sinneswahrnehmung aus, die Einzeldinge „erste" Substanzen,

---

[13]) Boëthius In librum de interpretatione p. 320. Oratio est vox significativa, cujus partes extra significant aliquid ut orationes. Ad vero, inquit Alexander. Nec si quaedam orationes in partibus continent, id circo jam necesse est ipsarum orationum partes affirmationes esse . . . Sed ita partes orationis aliquid extra significant, ut ea dictio quae est simplex, non ut ea quae est affirmatio, et hujuscemodi quodammodo intellectum tota Alexandri sententia tenet. Porphyrius quoque in eadem sententia est, sed in uno discrepat . . Dictio inquit est simplex nomen et simplex etiam verbum et ex duobus compositum, . . procedit etiam nomen dictionis ad orationes quidem, sed simplicibus verbis et nominibus conjunctas . . . simplices enuntiationes sunt affirmationes vel negationes quae singulis verbis et nominibus componuntur, p. 323 fine.

[14]) p. 324. 327 u. a. 328. 327: Theophrastus autem de affirmatione et negatione sic docuit, diffinitionem unam semper esse orationem . . 328: et haec est expositio quam nullus ante Porphyrium expositorum vidit. Non est idem namque unam esse orationem et multiplicem quod simplicem et compositam, et distat una a simplici, distat etiam multiplex a composita . .

während das der Sinneswahrnehmung nach „zweite“ eigentlich das begrifflich „erste“ heisse [15]).

Die Alternative in der sogenannten Realienfrage hängt damit zusammen, je nachdem ein und dasselbe Ding (homo) vom Gesichtspunkt der gemeinen sinnlichen Realität oder dem der begrifflichen betrachtet wird [16]).

Wie weit des Porphyrius Psychologie, die an Plotin sich anschliesst, nämlich die Lehre von den der Seele immanenten Principien (λόγοι) der Dinge [17]) die Grundlage seines Realismus bildet, haben wir nicht zu erörtern [18]). Stoische Reminiscenzen hindern ihn nicht, auf dem Boden der Noetik die Frage nach dem Wesen der Abstraction genau zu erörtern, und gerade in diesem Punkte wirkt er auf die spätere Logik, bezüglich des Verhältnisses der Kategorienlehre nachhaltig, wenn auch nicht principiell die Frage lösend, so doch wenigstens weder dem Neuplatonismus eines Plotin noch eines Spinoza gemäss.

Für die Noetik znnächst massgebend sind die Erörterungen über den intellectuellen Charakter der Natur der Begriffe. Ohne in die Phantastik des Intellectualismus sich zu verirren, der seit Spinoza durch eine erschlichene Begriffsscala die Welt des

---

[15]) Porphyr. Ἐξηγ. f. 23. a. cf. Simplicius ad Categ. f. 50. e.

[16]) Boëthius. In Porphyrium. p. 8. prima est quaestio, utrum genera ipsa et species verae sint, an in solis intellectibus nuda in aniaque fingantur, quae quaestio hujusmodi est, quoniam hominum multiformis est animus per sensuum qualitates res sensibus subjectas intelligit, et ex his quadam speculatione concepta viam sibi ad incorporalia intelligenda praemittit: ut cum singulos homines videam, eos quoque vidisse cognoscam, et quia homines sunt me intellexisse profitear . . . nam hominem illum specialem, qui nos omnes intra sui nominis ambitum coercet, non est dicere corporalem, quippe quem sola mente intelligentiaque concepimus.

[17]) Porphyr. Sent. 26. 24. u. a.

[18]) Porphyr. Ἐξήγησις f. 23 b. nach der treffenden Version des Boëthius (conf. Porphyrii praedicamenta Venet. 1566. p. 17: quia propositum ipsi (Arist.) est de vocibus quatenus res significant, agere, voces vero primo sensibilibus rebus significandis impositae sunt: quippe cum ea prima nominaverint homines quae videbant sensuque percipiebant: secunda versea quae licet quantum ad naturam attinet (τῇ φύσει πρότερα im Sinne von wirklich, real) prima essent, sensu tamen (αἰσθήσει δὲ δεύτερα) erant secunda: merito ea quae vocibus prima sunt nominata . . sensibilia et individua, primas substantias esse statuit.

Wirklichen vergewaltigt, betont Porphyr den subjectiven Boden der Perception, auf welchem auch das begriffliche Wissen im Einzelnen wieder den psychologischen Werdeprocess beginnen und vollenden muss[19]), ohne die objective Garantie der Gesetzmässigkeit derselben zu zerstören. In diesem Punkte ist Boëthius sein fast sklavischer Schüler[20]).

4. Ob dem Problem der Logik und Sprachphilosophie die Theorie des Alexander, welcher den Begriff im Terminus aufgehen lässt und an das äussere Wort knüpft, oder die freiere des Porphyr mehr entspricht, welche den Begriff von dem Terminus und der sprachlichen Einkleidung unterscheidet, haben wir nicht zu untersuchen[21]).

Dem Porphyr war wenigstens die Frage, welche man gewöhnlich erst Berkeley und Kant stellen lässt, nämlich die

---

[19]) Boëth. de interpret. p. 290. Vox namque, cum emittitur, significationis alicujus causa profertur . . quare quoniam flatus noster ita sese habet, ut si ita percutiatur atque formetur ut eum lingua percutiat, vox sit. Si eum lingua ita percutiat, ut terminato quodam et circumscripto sono vox exeat, locutio fit quae graece dicitur λέξις. Locutio enim estarticulata vox,. . haec enim vox cum per se nihil significet, posita tamen ut alicui nomen sit, significabit, sive per se quidem nihil significet, cum aliis vero juncta designet, ut sunt conjunctiones . . . Interpretatio namque est vox articulata per se ipsam significans.

[20]) 290. ib. de interpretatione liber inscriptus est, cujus expositionem nos scilicet, quam maxime a Porphyrio, quanquam etiam a caeteris transferentes . . . conf. ib. p. 54. 55. p. 8. unten. Boethius über die Aechtheit des Inhaltes der aristotelischen Schrift περὶ Ἑρμηνείας, vgl. Bonitz, Ind. arist. 102 a. 27. Zeller II. 2. S. 69 sq.

[21]) p. 303. 302. Sed Alexander . . . hoc probare nititur argumento. Ait enim, etiam in hoc quoque similem esse significationem literarum ac vocum, quoniam sicut literae non naturaliter voces, sed positione significant, ita quoque voces non naturaliter animi intellectus sed aliqua positione designant. p. 301. Porphyrius vero quoniam tres proposuit orationes, unam quae literis contineretur, secundam quae verbis ac nominibus personaret, tertiam quam mentis evolueret intellectus, id Aristotelem significare pronunciat. Sunt ergo ea quae sunt in voce earum quae sunt in anima passionum notae . πάθος im aristotelischen Sinne einer relativen Energie. (Arist. de an. II. 5. 417. b. 2. ff. III. 5. 429. b. 22. III. 7431. a. 5, vgl. Zeller II. 2. S. 190 ff.). Vgl. Albertus de sex principiis T. I. 210 b. tr. III. c. 1: quod passio est secundum formam agentis ut agens est. Et ideo agens et patiens in forma communicant, et forma quae est actus agentis est passio patientis secundum quod ab agente est recepta. . .

Frage nach dem subjectiven Charakter der sinnlichen und geistigen Perceptionen nicht fremd. Wir sehen, dass er mit scharfer Kritik die Relativität von Denken und Wirklichkeit ebenso zu verbinden weiss, wie Aristoteles [22]).

VII. Boëthius.

1. Des Boëthius (470—524) Stellung zu der mittelalterlichen Philosophie erhellt aus seinem Verhältniss zu Porphyr und mittelbar zu Theophrast. Dass auch auf Albert noch der Einfluss des Boëthius namentlich in den mehr formalen Fragen der Analytik und Logik sich geltend macht, liegt nahe. Ohne den Namen zu nennen, folgt Albert den Fingerzeigen des als Autorität von selber geltenden Boëthius [1]).

In den schwierigsten Punkten der Noetik, welche bei Aristoteles als offene Fragen vorliegen, die aber in der Weiterent-

---

[22]) Boëthius de int. l. II. p. 167: Sed quidam quorum Porphyrius quoque unus est, astruunt in omnibus rerum esse relativis, ut simul natura sint, veluti ipsum quoque sensum et scientiam non praecedere scibile atque sensibile, sed simul esse quam quoniam brevis est oratio non gravabor apponere. Ait enim, si cujuslibet scientia non sit, p. (168) ipsum quod per se poterit permanere, scibile esse non poterit: ut si formarum scientia pereat, ipsae fortasse formae permaneant atque in priore natura consistant, scibiles vero non sint. Namque omnis res scientia scitur, quae si non sit, sciri non possit. Porro autem res quae sciri non potest, scibilis non est. Hoc idem de sensu gustantis, si gustus enim pereat, mel forsitan permanebit, gustabile autem non erit. Ita quoque omnino si sensus pereat, res quidem quae sentiri poterant, sint, sensibiles vero non sint sensu pereunte, unterscheidet die scientia und sensus secundum sentientes (subjective Wissenschaft) von der secundum naturam — objectives Wissen.

[1]) conf. Albertus lib. I. post. tr. I. c. 3. T. I. p. 517 sq. Quod scientia intellectiva est ex praexistenti cognitione; über das apriorische Moment des Erkennens: Utraeque enim argumentationes, tam syllogismus quam inductio doctrinam faciunt conclusionis ex quibusdam prius notis. Non enim possunt ignotum facere notum nisi ex prius noto . . . hujus autem causa est . . . quod non educitur intellectus possibilis ut fiat actu sciens nisi per instrumenta et principia quae habet apud seipsum: et ideo quorum principium apud se non habet, illa numquam intelligere potest. Instrumenta autem illa sunt principia ex quibus cognitionem accipit . . 518. propter quod Boethius assimilat. etc. Et haec Theophrasti probatio procedit et est necessaria, et super eam fundavit Arist. suam intentionem.

wicklung der Peripatetik von selbst zur Lösung drängen, nämlich in der Frage über das Wesen des Begriffes: ob demselben blos subjective (mentale) oder auch objective (aussermentale) Bedeutung zukomme, in deren Beantwortung die Peripatetik in eine mehr nominalistische oder realistische (objectivistische) Färbung auseinandergeht, recurrirt Albert auf Boëthius.

Dass von der Lösung dieser Frage ein mögliches Verständniss des Verhältnisses der Deduction und Induction in dem Acte der Begriffsbildung und der Form des Urtheils zusammenhänge, oder in moderner Terminologie des Verhältnisses des aprioristischen und aposterioristischen Momentes der Wissenschaft überhaupt, spricht Albert wiederholt aus, gerade da, wo er sich der Reserve am gewissenhaftesten befleissigt [2]).

2. Die Verwirrung, welche in dieser Hinsicht namentlich bei den „Lateinern" angerichtet worden war [3]), lag in dem psychologischen Chemismus, den seit Farabi die Anhänger des Alexander von Aphrodisiae als Lehre sowohl des Alexander als des Aristoteles verbreiteten. Dieser Chemismus oder psychologische Evolutionismus wird sowohl von Averroës als Albert dem Alexander zugeschrieben, und als Pseudoaristotelismus bekämpft [4]). — Weil dieser einseitig empiristische Standpunkt in die Realienfrage übertragen wurde, und man bereits von rein empiristischen Allgemeinbegriffen (Universale in sensu) [5]) — für

---

[2]) Albertus M. De praed. II. 5. p. 19 A. (T. I.) Restat nunc de difficillima quaestione disserere, quam tertiam tangit Porphyrius utrum sc. universalia sint separata a sensibilibus, an in sensibilibus sive singularibus posita sint et ab illis separatum esse non habeant? De hoc autem semper fuit contentio inter Stoicos ot Peripateticos. Aristoteles enim ponere videtur universale extra particulare esse non habere. conf. Metaph. III. II. 7. T. III. p. 91. B. (mit Beziehung auf Arist. Met. Z. 11. 1037 a. 29. Alex. v. Aphrodis. ed. Bonitz. p. 485). Est autem . . . omnium dubitationum difficillima . . utrum aliquid sit forma et universale praeter materiam et synolon sive simul totum quod est particulare, sicut quidam Stoicorum dixerunt? cf. ib. T. III. p. 143. De an. l. III. tr. II. c. 11.

[3]) Alb. de an. III. 2. c. 11. 143.

[4]) conf. Albert. not. 1. Averroës. not. 107. 103.

[5]) Alb. M. l. I. post. tr. 1. T. I. p. 518 B: Hic autem arabicum commentum . . dicit . . singulare quoddam in sensu est, quoddam in intellectu. Singulare quidem in sensu est materiale occidente proprio et incommutabili determinatum: singulare autem in intellectu dicit hanc formam ab hoc sin-

den Peripatetiker ein wahrhaftes horribile dictu — zu sprechen anfing, schien der eigentliche Charakter der abstracten Natur des Begriffs in Trümmer zu gehen.

3. Wenn Albert gegen diese Gefahr einer Confusion des Actes der Abstraction mit dem Process der Sensation — worauf die Meinung der „Lateiner" hinausgeht, protestirt [6]), so geschieht das vorwiegend mit Rücksicht auf Boëthius, der dieser Confusion positivistischer und sensistischer Elemente mit theoretischen die Spitze bricht [7]), und wie Porphyr im Interesse der Grundelemente der Noëtik, die ohne Allgemeinbegriffe undenkbar ist, gegen die Amphibolie des „Universale" zu kämpfen hat [8]).

Hier liegt der Grund der Opposition gegen einseitig nominalistischen Empirismus [9]) und das Streben, den rein geistigen

---

gulari abstractam, quae est in anima accidens quod vocatur habitus vel dispositio: et est singulare per individuationem animae cui inest determinatum ad singularitatem. Universale autem in sensu dicit Alpharab. eo quod in singulari est mixtum et confusum . . . Et hanc opinionem videntur approbare Avicenna et Algazel et quidam alii. cf. de an. l. III. t. II. 144 a Similiter est de anima; quae non tota immixta potest esse materiae, sed multas habebit virtutes non immixtas, et in hoc consentimus Alexandro, sed differimus ab ipso in hoc quod ipse ponit animam generari ex elementorum mixtura (cf. Alex. n. 7. 19).

[6]) Alb. de an. p. 143. A. p. 145 A.: Et hoc dubitationem habet ex eo quod dicimus intellectum esse de numero virtutum passivarum et aliquando esse in actu, aliquando esse in potentia: sed ad hoc nos dicimus, quod intellectus speculativus qui est forma speculativa in intellectu possibili, in duplici est potentia, quarum una est secundum comparationem ejus quod intelligitur ad particulare in quo ipsum non est nisi in potentia: quia particulare nonnisi secundum potentiam habet in se universale et secundum exitum illius potentiae ad actum habet vires et tempus intellectus et transmutationem et quo ad hoc passibilis. Alio autem modo in potentia est secundum comparationem ad intellectum possibilem, in quo est universale in actu intellectum, et in isto non est nisi sub actu et forma intelligibilitatis: et hanc habet a luce perpetui intellectus qui est agens . .

[7]) cf. Alb. lib. I. post. tr. I. 518: Dicet tamen quilibet quod vult, quod ego non praejudico (sic.!) alicui, sed dico quod dictum Arist. intelligo: dictum autem illorum qui dicunt universale per esse individuum esse in intellectu sicut in subjecto nullo modo possum intelligere conf. Boeth. ed. Bas. 1570. De interpret. p. 290. 348. 368. 388. de syll. cat. p. 594. 605, u. a.

[8]) Der Grund davon ist die Anschauung Alexanders von der φύσις als ἀρχὴ μεταβλητική, vgl. Arist. Met. ed. Schwegler III. 199. IV. 177 ff.

[9]) Boeth. p. 54 a. p. 55 b.

Charakter der Allgemeinbegriffe gegen den Eklekticismus der Stoa zu wahren [10]), ohne die Relation des erkennenden Verstandes zu den objectiven Dingen zu zerreissen.

4. Wie der menschliche Geist, ohne sich von der Wirklichkeit zu lösen, sondern vielmehr sie zu beherrschen, gleichwohl in sich sein eigenes Gebiet — des Thuns, mag dieses als Wahrheit oder Täuschung erscheinen — für sich bewahre — diese Frage der Kritik stellt Boëthius [11]). Worin der Unterschied des empirischen, sinnlichen und des begrifflichen „Menschen" bestehe — das ist die Frage, die Porphyr noch nicht klar gestellt hat.

---

[10]) Boeth. in Porph. l. I. p. 54, vgl. Porphyr. not. 9—13. Boeth. p. 117. De generibus et speciebus, sive subsistant, sive in solis nudis intellectibus posita sint — heisst die Alternative p. 54: Genera et species aut sunt et subsistunt, aut intellectu ex sola cogitatione formantur, sed genera et species esse non possunt. p. 55: Quod si tantum intellectibus genera et species caeteraque capiuntur, cum omnis intellectus aut ex re subjecta fiat, ut sese res habet, aut ut res sese non habet, vanus est, qui de nullo subjecto capitur: nam ex nullo subjecto fieri intellectus non potest. Si generis et speciei caeterorumque intellectus ex re subjecta veniat, ita ut sese res ipsa habet quae intelligitur, jam non tantum intellectu posita sunt, sed in rerum etiam veritati consistunt. p. 8.

[11]) Boeth. p. 8. Eorum ergo quae se transire et praetermittere pollicetur (Porphyrius; renuente Porphyrio p. 117.) prima est quaestio, utrum genera et species verae sint an in solis intellectibus nuda inaniaque fingantur, quae quaestio hujusmodi est: Quoniam hominum multiformis est animus, per sensum qualitatem res sensibus subjectus intelligit, et ex his quadam speculatione concepta viam sibi ad incorporalia intelligenda praemunit: ut cum singulos homines videam, eos quoque me vidisse cognoscam, et quia homines sunt, me intellexisse profitear. Hinc igitur ducta intelligentia, velut jam sensibilium cognitione roborata, sublimiori sese intellectu considerationis extollit, et jam speciem ipsum hominis quae sub animali est posita et singulos homines continet, suspicatur, et illud incorporeum intelligit, cujus ante particulas corporales in singulis hominibus sentiendis et intelligendis assumpserat.

Zweiter Theil.

Verhältniss Albert's zu den Arabern.

VIII. Die Syrischen Peripatetiker.

1. Die christlichen Syrer, welche die aristotelische Philosophie bereits lange vor Mohamed cultivirten, werden seit dem achten Jahrhundert die Lehrer der Araber. Schon vor der Herrschaft Almamums (813—833) werden aristotelische Schriften aus dem Griechischen in's Syrische und aus dem Syrischen in's Arabische übertragen [1]).

Da die Beziehungen der Araber zu den griechischen Philosophen, namentlich den Peripatetikern, durch die Forschungen von Schmölders [2]), Haarbrücker [3]), Munk [4]), Renan [5]) u. A. in ein neues Licht gesetzt wurden, so ist es gegenwärtig leichter, die mannigfachen Wendungen und Nuancen der mittelalterlichen Peripatetik zu verfolgen, und dadurch eine Controle des jeweiligen Fortschreitens der Gedankenentwicklung selber herbeizuführen.

---

[1]) Renan Averroès et l'Averroïsme. Paris 1866. (3 ed.) Steinschneider Al-Farabi's Leben und Schriften. Mémoire de l'academie de St. Petersbourg 1869. T. XIII. N. 4. p. 7. et al. Vgl. Flügel, al-Kindi. 1857. S. b. Munk, Melanges p. 339.

[2]) Documenta philosophiae Arabum. Bonnae 1836. a. v. O.

[3]) Abu-l-Fath' Muhammad asch-Schara-stâni's. Religionsparteien und Philosophenschulen. Halle 1850. II. Th.

[4]) Mélanges de philosophie juive et arabe. Paris 1857.

[5]) Averroès et l'Averroïsme. Paris 1866.

Was das Verhältniss der arabischen zur syrischen Literatur anlangt, so wissen wir, dass unter den Arabern al Kindi „der Philosoph der Araber“ (9. Jahrhundert [6]), sich strenge an die syrischen Uebersetzer der griechischen Aristoteliker anschloss. Sein Commentar zum Organon wird von Albert nur im Vorbeigehen erwähnt.

Auch für al Kindi ist Aristoteles kaum mehr, als er für die griechischen und syrischen Commentatoren der christlichen Aera vor Albert war, nämlich Logiker.

Dass die Logik, selbst die sogenannte formale — falls nicht schon der Name zu falschen Vorstellungen führt — mit den Principienfragen in Berührung kommt, ist wohl selbstverständlich. Am sichersten ist bis jetzt die Untersuchung über den Einfluss des Johannes Philoponus oder des Grammatikers [7]) dargethan. Durch Nauck, Wenrich, Wüstenfeld und Steinschneider ist die arabische Literatur gefördert. Von Sprenger [8]) ist auf den encyclopädischen Charakter der Schule von Basra hingewiesen worden.

Die formale Bildung im Anschluss an pythagoräische Zahlenlehre und an die durch Porphyr vermittelten logischen Schriften des Aristoteles neben naturwissenschaftlichen Untersuchungen gibt dem Ganzen bunte Färbung [9]).

Charakteristisch ist jedenfalls die Erzählung Ibn Challicans (III, 315), Farabi habe auf sein Exemplar des Aristoteles geschrieben: „Ich habe dieses Buch zweihundertmal gelesen“.

2. Ohne Zweifel hat die Unfügsamkeit des Idioms, welches erst allmählig, gleichsam mit Gewalt zum Kleide der hochentwickelten griechischen Gedankenwelt zugeschnitten wurde, zu vielen späteren Missverständnissen in wichtigen philosophischen

---

[6]) Schahrastani II. 159. Renan de philos. perip. apud Syros p. 43.

[7]) Vgl. in Ersch. und Gruber Sect. III. Bd. 23. S. 467. Steinschneider Pharabi S. 152. ff. Virchow's Archiv, Bd. 42. S. 109. conf. Renan de philos. perip. apud Syros p. 35.

[8]) Sprenger As. Journal. of Bengal 1848 T. XVII. p. 502. Vgl. Gosche über Ghazâlîs Leben und Werke, Abth. der königl. Ak. d. Wissensch. zu Berlin 1858, S. 241. Eine Vergleichung der von Gosche angeführten Sprenger'schen Abhandlung war mir nicht möglich.

[9]) Gosche l. c. S. 241. S. 310. Schmölders Docum. philos. Arab. p. 129. Sprenger As. J. T. XVIII. p. 183 sq. vgl. Leop. Dukes, Philosophisches aus dem zehnten Jahrhundert. Nakel 1868. S. 11.

Fragen beigetragen, sobald die Beziehung der arabischen Version von dem griechischen Texte losgelöst war [10]).

Die Schwierigkeit wird von den Uebersetzern aus dem Arabischen in's Lateinische, wie ein Herrmann Allemannus, ausdrücklich hervorgehoben.

Er beklagt sich ausdrücklich, dass der „Glossator" Alfarabi viele griechische Stellen nicht verstanden und übersprungen habe [11]).

Die Klagen über die durch Michael Scotus auf kaiserlichen Befehl gefertigten Uebersetzungen sind allgemein. Ihm wird geradezu zur Last gelegt, dass er den Aristoteles verkehrt, statt übersetzt habe, soweit er nämlich in wichtige und schwierige Partien der aristotelischen Philosophie geradezu seine Ansichten, statt des „Philosophen" Lehren gab.

Die Gewissenhaftigkeit, mit welcher Albertus die Uebersetzung des Michael Scotus bezüglich der Thiergeschichte controlirt hat, lässt sich auch anderwärts nachweisen, namentlich wo er in der Lage war, verschiedene Lesearten aus dem Griechischen und aus dem Lateinischen zu Rathe zu ziehen [12]).

---

[10]) Vgl. Gosche, Ghazâlîs Leben und Werke. S. 291. Noch der auf dem Höhepunkte arabischer Philosophie stehende Averroës macht auf die Differenz des Sprachgenius aufmerksam, z. B. In Porphyrii Introd. Tom. I. fol. 2. A. is tamen modus non est in linqua nostra in usu etc. cf. ib. f. 2. B. Dann bes. Epit. in Metaph. T. VIII. f. 169 B. über die Schwierigkeit, die aristotelischen Termini im Arabischen wiederzugeben; besonders die .οὐσία, etc. Die Bemerkung der Herausgeber, dass der Commentar des Averroës zum l. III. de an. fast unmöglich zu enträthseln war, quod prius vix intelligi poterat (T. I. f. 10. B.).

[11]) Vgl. Jourdain. S. 349, S. 304. Steinschneider Farabi S. 59 ff. Jourdain S. 314. „Scotus, der einen arabischen Text vor sich hatte, in welchem die Umstellung oder das Fehlen der diakritischen Punkte die Aussprache eines Wortes gänzlich verändert, hat alle griechischen Ausdrücke bis zur totalen Unkenntlichkeit entstellt." Vgl. Jourdain das. S. 344 das Citat aus Roger Bacon hinsichtlich der durch Avicenna und Averroës commentirten aristotelischen Schriften, vgl. dazu Schneid, Aristoteles in der Scholastik. S. 27 ff. Ueber das Misstrauen Roger Bacons gegen die Uebersetzer aus dem Arabischen, vgl. K. Werner, die Psychologie etc. des Roger Baco, Sitzungsbericht der ph.-hist. Class. der Wiener Akad. Bd. 93. Separatdruck S. 21 ff. S. 46 über die hervorragenden Uebersetzer.

[12]) z. B. L. I. poster. tr. I. T. I. p. 518. p. 517 B: conf. De an. III. Tr. I. c. 7. (T. V. p. 428. etc.)

Wenn wir bis jetzt wenigstens hinsichtlich der arabischen und hebräischen Literatur theilweise über die mittelalterliche Apokryphik und Pseudoepigraphie unterrichtet sind, und sehen, welch ein buntes Durcheinander von phantastischen Legenden sich an den historischen Kern der religiösen und wissenschaftlichen Autoritäten angehängt hat [13]), so erklärt sich sowohl die grosse Vorsicht, als auch das wiederholte Verbot der kirchlichen Autorität gegenüber einem derartigen „Aristoteles", dessen Schriften durch gnostische und kabbalistische Zuthaten nicht blos hie und da entstellt, sondern geradezu durch die Geistesrichtung der jeweiligen Uebersetzer in das Gegentheil verkehrt wurden.

Die gegenüber der Pseudoepigraphik gebotene Vorsicht und Strenge als Uebelwollen gegen die Wahrheit und Wissenschaft zu denunciren, scheint uns in gleicher Weise für die moderne Art der Geschichtsauffassung charakteristisch, als die Folgerungen, welche an die Thatsache sich knüpfen, dass, weil manche Autoren sich im Einzelnen der Uebermacht der Apokryphik nicht ganz entziehen konnten, dieselben deshalb überhaupt jeglicher Bedeutung entbehren.

3. Wenn wir nun einen flüchtigen Blick auf die von fast unglaublicher Productivität zeugenden Werke eines Al-Kindi (786—809 [14]) werfen, so liegt nahe, dass mannigfache zweifelhafte Elemente mit in Fluss gebracht wurden, obwohl über sein Verhältniss zu den christlichen Peripatetikern, welche des Griechischen kundig waren, nur mittelbar aus den Titeln der Schriften Al-Kindi's geschlossen werden kann [15]).

Soviel demnach auf den Gebieten der arabischen, der hebräischen und lateinischen mittelalterlichen Philosophie noch zu thun ist, ehe eine exacte Darstellung des Verhältnisses des

[13]) Vgl. Steinschneider Serapeum 1867, dessen Art.: Jüdische Literatur in Ersch und Gruber's Realencyclopädie und s. Abhandl. über Pseudoepigraphische Literatur, insbesondere der geheimen Wissenschaften des Mittelalters. Berlin 1862. S. 11. u. a.

[14]) Vgl. Dr. G. Flügel Al-kindi „der Philosoph der Araber", Abhandlungen der d. morg. Ges. Bd. I. N. 2. S. 20 ff. S. 9. Nach dem Fihrist des Ibn Abi Jacub an-Nadim sind es 265. Schriften cf. De-Rossi Dizionario storico degli autori arabici p. 30 sq.

[15]) Vgl. Flügel, die grammatischen Schulen der Araber. Abh. der d. m. Ges. II. N. 4. Leipzig 1862.

Albertus zu den betreffenden Literaturgebieten möglich ist: im Allgemeinen wird das Urtheil, das ein Bernardinus Plumatius im Anfange des 16. Jahrhunderts hinsichtlich der logischen Schriften des Albert gefällt hat[16]), kein blosser rhetorischer Klang sein, wenn er bemerkt, dass Albert oberflächlicher Betrachtung gegenüber einen „barbarischen Beigeschmack" habe [17]), dagegen einer objectiven und gründlichen Forschung sich als treuer Peripatetiker bewähre.

4. Dass namentlich auf dem Gebiete der Noetik bei den Arabern Gazzâli, Farabi eine Derivation der aristotelischen Lehre sich vorfindet, welche theilweise — aber nur theilweise — sprachgeschichtlich erklärt werden kann, haben nicht blos neuere Kenner des Arabischen, wie Freytag, Hammer, Schmölders, Flügel, Haneberg, Steinschneider, u. A. immer wiederholt[18]); sondern die Commentare des Averroës[19]) und der alten Uebersetzer[20]) geben fortwährend Rechenschaft von den fast unübersteiglichen Hindernissen, welche die Ungefügigkeit des arabischen — und des lateinischen Sprachmateriales bietet, die fein durchgebildete Sprachtechnik der Griechen, namentlich der peripatetischen Terminologie, welche zu einer abgeschlossenen Kunstsprache geworden, deren Schlüssel nur in der Geschichte der griechischen Philosophie liegt, in das der Sinnlichkeit und Bildlichkeit, und damit vor Allem der Amphibolie und Metapher zuneigende Idiom eines Naturvolkes zu übertragen[21]).

---

[16]) Bernardinus Plumatius Veronensis: opera Alberti M. ad logica pertinentia ed. 1506 Venetiis ab haeredibus Octaviani Scoti, vgl. Carol. Jessen Alberti Magni, de Vegetabilibus libri VII. ed. Berol. 1867. XI.

[17]) ib. hic doctor fundatissimus Aristotelis verbis utitur tanquam suis et ea propter difficilis inordinatus obscurus et barbariem quandam sapere videtur. Si quis tamen absque omni livore doctrinam ejus recte consideraverit: non solum inveniet hunc solertissimum interpretem Aristotelicos sensus enodare . .

[18]) Vgl. Schmölder's Documenta p. 118. sg. 107. u. a. S. 125 ff.

[19]) Averroes Epitome in libr. Metaph. tr. I. T. VIII. f. 168. sq.

[20]) conf. Schmoelders p. 112, sq.

[21]) Conf. T. I. praef. fol. 6. et al.

IX. Alpharabi (Abu Nas'r al-Farabi) († 954).

wird nicht selten von Albert zu Rathe gezogen [1].

1. Albert beruft sich auf die Schrift des Alpharabi de intellectu et intelligibili [2]) ausdrücklich, namentlich in seiner Polemik gegen die sensistische Theorie des Alexander von Aphrodisius. Darin, dass Alpharabi für die Substanzialität des menschlichen Verstandes und die nichtsinnliche des aufnehmenden Verstandes [3]) eine Lanze bricht, ist Albert ganz einverstanden.

Namentlich, wo es gilt, die substanzielle Einheit des Erkennenden und Erkannten zu betonen, wird Alpharabi herbeigezogen [4]). Gerühmt wird an ihm, dass er nicht wie seine Nachfolger, namentlich Avempace (Ibn Bag'ah), den „materiellen Ver-

---

[1]) Moriz Steinschneider: Alpharabi, des arabischen Philosophen Leben und Schriften, Mémoires de l'Academie de St. Petersbourg T. XIII. 4. 1869. Munk, Melanges de Philosophie Juive et Arabe 1859. p. 242, über das Verhältniss des Alpharabi zu den griechischen Peripatetikern, vgl. Schmölder's Documenta. p. 64 sq.

[2]) Alb. de causis l. II. c. 9. p. 646 T. V. et hoc quidem ante nos in libro de intellectu et intelligibili dixit Alpharabius. Anal. post. I. 2. 6. T. I. p. 541. Et haec sunt verba Alpharabii sine additione et diminutione et sine expositione ib. T. I. 517. A. Et haec quae dicta sunt, de scientiis Arabum sunt excerpta, quorum commentum super hunc . . librum . . ex sententia Alpharabii Arabis ad nos devenit.

[3]) ib. l. II. tr. III. c. 10. fort.: facultas ergo acceptionis intellectus possibilis et rationis est super omnem facultatem compositionis corporis compositi. Non ergo est intellectus possibilis vel ratio forma alicuijus compositionis, vel praeparatio quae facta sit in corpore composito: et sic non oportet, quod sit forma delata super compositum, vel forma illata composito per motum et generationem. Quin potius quia in agendo et operando et suscipiendo universale est, sequitur necessario, quod primi quod est intellectus universaliter agens imago est et in quantum adipiscitur illum ingenerabile et incorruptibile est. Adipiscitur autem illum per adeptum intellectum continue. Per adeptionem ergo intellectus radicem habet immortalitatis et principium. folgt. not. 2.

[4]) de caus. l. c. p. 610. a. fine: Et hujus exemplum est quod ponit Alpharabius in arte, quod principium operativum est. Folgt die active Bedeutung des principium intellectivum — accipitur ut principium factivum; als intellectum ist dasselbe ratio formalis operis.

stand" des Alexander zugelassen, sondern mehr mit Albubachel (Abu Bakar Razi) sich auf Seite des Theophrast geneigt habe [5]).

Was an Alpharabi getadelt wird, ist, dass sich bei ihm der Unterschied vom Sinnlichen und Geistigen bis zu einer Trennung zweier für sich gedachter Substanzen überspanne [6]).

Alpharabi überschätze den intellectus possibilis, indem er ihm ja die Function des agens beimesse, nämlich die Thätigkeit der Abstraction statt der Reception der Erkenntnissformen [7]).

Die eigentliche Frage, wie sich der erkennende Geist zu den rein abstracten Wahrheiten verhalte, werde nicht gelöst [8]). Alpharabi scheine den Begriff mit der sinnlich localisirten Perception zu verwechseln, der Grund der numerischen Differenz sei ja gerade das Sinnliche [9]).

Der Grund der Specialisirung der Substanz des speculativen Intellect, der bei Verschiedenen ein verschiedener ist, liegt nicht in der Substanz des Intellect, der als solcher stets allgemein ist — nie individuell; sondern in dem vermittelnden Organ der

---

[5]) Alb. de an. l. III. tr. III. c. 8. T. III. p. 103 a: Solvebant autem istam quaestionem sicut et Alpharabius et post eum Albubachel, quod intellectus agens est natura hominis et est separatus, et ideo quando per intelligibilia perficeret operationem suam, quae est creare et facere intellectus speculationis: et tunc quasi liberatus intelligit per se ipsum ea quae sunt separata.

[6]) ib. Supponunt enim (Alpharabi, Avempace und Albubachel) quod omnia speculativa quae sunt in anima facta sunt speculativa postquam potentia facta sunt speculativa.

[7]) De intellectu et intelligibili l. II. fr. III. c. 6. T. V. p. 257 b: non enim aequae potentia est abstrahere formas, et abstractas recipere . . . sed potius agentis est abstrahere; in cujus lumine est abstrahi. Vgl. Cod. mon. hebr. 402 das Fragment aus Alpharabi und die Notiz bei Haneberg. Ibn Sina. S. 232 ff. Vgl. dazu Averroës de anima III. Com. 14. f. 169 B. col. 1.

[8]) Alb. de an. T. III. p. 104. a. (l. III. tr. III. c. 8): Adhuc autem Alpharabius rationem inducit et sic: supponit enim quod intellectus equi inquantum est equus sive per simplicem quidditatem ipsius non est plures intellectus, sed unicus et similiter est de intellectu hominis et universaliter est de omni intellectu quidditatis. Vielleicht eine Beziehung auf den οἰκεῖος λόγος des Anthisthenes, Arist. Met. Δ. 29, 1024. b. 32.

[9]) Alb. l. c. p. 104 a. fort. Si ergo efficitur plures intellectus, oportet quod aliquid sit causa pluralitatis: hoc autem non est nisi quod dividitur et differre facit quidditatem secundum esse et numerum: et hoc non est nisi forma corporalis et individualis in phantasia vel in sensu.

Phantasie, die ein sinnliches Vermögen und somit der Grund numerischer Differenzirung dessen ist [10]), was an sich nie individuell sein kann.

2. Die Frage: wie Wissen zu Stande kommt, und zwar, demonstratives Wissen, das auf dem Wege der Abstraction erzeugt wird, lässt sich durch eine Trennung der Verstandesthätigkeit in eine rein sensuelle und rein geistige Function nicht beantworten.

Denn ein Wissen des rein Geistigen (Separata) ohne erfahrungsgemässe Grundlage (conjuncta) ist nicht denkbar [11]), so wenig als eine sinnliche Erfahrung, die nicht von Anfang an durch die Kraft des Intellect beeinflusst ist, welche geistige Kraft als kritisches Vermögen die Elemente der sinnlichen Erfahrung ordnet und regelt.

Die Auffassung der specifischen Theorie des Alpharabi bei Albert fusst meistentheils auf der des Averroës, die sich in manchen Puncten von der des Ibn Tofeil unterscheidet.

Darin also, dass Alpharabi das Moment der Actualität und Substanzialität in dem Erkenntnissacte so sehr betonte [12]), folgt

---

[10]) Alb. de an. 161 a. fort: Quia igitur int. spec. quidditatis est alius apud me, alius apud te, hoc est, quod forma imaginata in spiritu corporeo cum quo componitur quidditas intellecta, est alia apud me et alia apud te, et sic per imaginationem componitur et conjungitur nobis intellectus speculativus qui de se universalis est . . . quod intellectum secundum quod intellectum non est individuum.

[11]) ib. p. 104. b: quoniam si quid parum speculamur de separatis, hoc facimus per conjuncta cum materia, sicut per motum accipimus motorem. Derselbe Gedanke wird de intellectu et intellig. T. V. p. 257 b. mit Rücksicht auf diese Stelle de an. fortgebildet: prius est imbuendus physicus et deinde mathematicus. 258 a. Durchführung: quod intellectus nihil penitus cognoscat nisi in effectu efficiatur — obwohl potentia omnia cognoscens etc. est enim in corpore visus sicut in anima intellectus. De appreh. T. XXI. p. 52. b. l. I. p. 9., sehr kurz die echte Empirie dargethan.

[12]) Vgl. not. 4. 3 b. Alb. de an. l. III. tr. III. c. 11. T. III. p, 166 a. (conf. unter Averroës not. 46. fortgef.) Et his duobus suppositis accipimus alia duo ab Alpharabio, quorum unum dicit in libro de anima, et alterum in 10 Nicomachiae . . . . quod intellectus habet duas operationes, quarum una est facere intellecta denudando ea (p. 166 b.) a materia et altera intellecta intelligere, et discernere magis differri habet per primam istarum operationum quam per secundam: quoniam primam habet per seipsum nobis, secundam habet communem cum caeteris potentiis passivis.

Albert dem antisensistischen Zuge des Alpharabi. Doch versäumt er nicht, rechtzeitig einzulenken, wo derselbe Gefahr läuft, das Moment der Receptivität sowohl im Verstande als auch in der sinnlichen Perception zu verrücken, und in das andere Extrem des Hyperidealismus und zwar eines einseitigen subjectivistischen Apriorismus, einer Art Vor-Kant'schen Kriticismus sich zu verlieren, dessen sogenannte Anschauungsformen (facta potentia speculativa) der harten Wirklichkeit gegenüber machtlos sind, und dann sich dem sensistischen Empirismus willenlos ergeben; wie das bei Alpharabi inconsequenterweise, bei Avempace aber als bewusste Consequenz vorliegt. Albert protestirt gegen die Velleität dieses hyperidealistischen Kriticismus eines Alpharabi-Kant Nr. I sowohl, als gegen den kritischen Positivismus eines Avempace-Kant Nr. II [13]).

Wäre man geneigt, mit Alpharabi-Kant einen sogenannten „reinen Verstand" als Grundvermögen der „reinen Begriffe" der Erfahrungswissenschaft gegenüber zu stellen, so sei man in die Alternative versetzt, entweder zwei Welten, eine Welt des Geistigen (separata secundum se) und eine Welt der erfahrungsgemässen Wirklichkeit (conjuncta) und für jede dieser beiden Welten einen eigenen Verstand, also für die erste den soge-

---

[13]) Vgl. not. 11: De anima l. III. tr. III. c. 9. T. III. p. 104 b. fort. et nescimus speculari passiones substantiae ipsius, nisi quae relatae sunt ad motum et ad corpora. Albert protestirt gegen ein solches aprioristisches Wissen (speculatio de separatis) im conträren Gegensatz zu dem empirischen (speculatio de conjunctis), also gegen eine künstliche dualistische Wissenschaftlichkeit, die in zwei Lager die Wissenden zerrisse, in die des Idealismus und des Positivismus: denn wenn es auch eine Ursache gäbe, einen aprioristischen Verstand als Princip und Schöpfer der „reinen Anschauungsformen" anzunehmen, so träte ja die Thatsache als Gegeninstanz auf, dass von den Menschen, wie sie sind, Keiner mit einem solch „schöpferischen Vermögen" begabt sei, selbst wenn es solche Sonntagskinder gäbe, die sich im Besitze dieser „widersinnisch-copernicanischen" — Wünschelruthe befänden, — so gälten solche nur als Wunderkinder, nicht aber als Menschen. Ib. de an. T. III. 164 b. fort.. Si enim est aliqua hujus causa ista (scientia speculativa de separatis secundum se): quia habemus intellectum connaturalem nobis ad talia speculanda, tunc oportet, quod omnes deficiamus in scientia speculativa separatorum (Grund des „An-sich") aut propterea quod principia illius scientiae non sunt inventa sicut deficimus in alchimia, aut propter hoc quod non sumus exercitati sufficienter. (Das „An-sich" als Grenzbegriff.)

nannten „reinen Verstand“ (intellectus separatus), für die zweite die Erfahrung (intellectus conjunctus int. possibilis auch materialis) zu fordern, oder den Begriff der Wissenschaft blos mehr im roh sensistischen Sinne auf angeborene Sensationen und Perceptionen der blossen endlich greifbaren Phänomenalwelt zu beschränken, d. h. das Wissen als lediglich sinnliches Wahrnehmen zu betrachten [14]).

3. Dem idealistischen Kriticismus des Bewusstseins oder der sogenannten „Geisteswissenschaft“ läge die Thatsache vor den Füssen, dass ein eigentlicher Idealist in dem autonomen Fichte'schen „Ich“ — oder dem sogenannten „Begriff“ — (auch „Bewusstsein“, „Wissenschaft“ etc.) im Grunde alles Wissen schon als Morgengabe besitzt, ehe er sich noch rührt, d. h. wirklich lernt und denkt? Wozu ist da noch Geistesarbeit und Mühe nothwendig? Warum der idealistische „Geist“, selbst wenn er aus den Wolken des „Fürsichseins“ heraustritt und sich an ein concretes Ding macht, gerade dann (modo) und nicht früher erkennt, lässt sich nicht absehen [15]).

Warum denn diese Sorte der Idealisten fortwährend eine Bretterwand zwischen Geist und concreter Wirklichkeit oder „Grenzpfähle des An-sich“ befestigen, ist weiterhin nicht zu er-

---

[14]) Alb. de an. 164 a: Si autem dicatur intellectus possibilis esse corruptibilis, tunc quaeretur secundum praedicta qualiter corruptibile unitur incorruptibili, et quaestio est tam in possibili quam in speculativo, quia uterque ponitur ab Avempace. Conf. . De praedicab. IV. c. 1. p. 141 A. Quomodo ad aliquid sit praedicamentum: med. Adhuc autem fortius objecerunt quidam posteriorum, sicut Avicenna et Alpharabius, dicentes quod nulla forma sit ens, est in re quae non sit absoluta secundum esse, quod habet in ipsa, sicut patet inducendo de calido, frigido . . . sed comparatur, quae sit rerum ad invicem secundum formas quae sunt in rebus, fit actu rationis, quae dicit quod in quibus non est una qualitas sunt dissimilia, et in quibus est una, sunt similia.

[15]) Alb. l. c. de anima fort.: Si autem possibilis dicatur esse incorruptibilis et separatus, tunc relinquitur, quod qualiter intelligit aliquid de novo: quia aliquid incorruptibile secundum substantiam non potest fieri novum secundum formam, eo quod ex materia et forma fit unum novum. Adhuc autem cum neque sit separatus, quare modo intelligit et non ante, cum per se sit uno modo (164 b.) quod est separatum? Vgl. über Alpharabi's Stellung zur prophetischen Erkenntniss, Dukes S. 91.

sehen; da ja doch dem Inhaber aller Anschauungsformen der Wirklichkeit diese sich für alle Fälle fügen muss [16]?

Soll sich etwa die Transcendentalwelt diesen „Formen“ weniger fügen, als die Welt der Erfahrung?

Nun aber treten gegen diese Art „Denken“, welches qualitativ etwa der Platonischen μέϑεξις oder der mythischen Wiedererinnerung eher als der aristotelischen Energie gleichsieht, nicht etwa die Positivisten — die Antiidealisten um jeden Preis — sondern Alle, welche Geisteswissenschaft als höchsten Preis schwerer Geistesarbeit betrachten [17], auf.

Denn auf eine solche „Wissenschaft“, die sozusagen einer kleinen Kaste privilegirter Seher in die Wiege gelegt wäre, verzichtet nicht blos der Positivismus, sondern die Philosophie.

Diese Trostlosigkeit, welche die conträren Resultate des Idealismus und Sensismus acceptiren muss, ist die Consequenz der Verdoppelung des Erkenntnissprincips. Die Consequenzen des Idealismus folgen mit Nothwendigkeit ebenso aus der idealistischen Psychologie, wie die des Sensismus aus der sensistischen [18].

---

[16]) ib. 164 b. fort: Adhuc relinquitur quaestio secundum istos, quare de separatis secundum se non sunt scientiae speculativae, sicut sunt de conjunctis? Si enim utrumque est in potestate intellectus tunc speculabimur de separatis per separata sicut speculamur de conjunctis? conf. Aristoteles Metaph. III. 1009. a. 5. als Consequenz des Phänomenalismus des Protagoras: εἴτε γὰρ τὰ δοκοῦντα πάντα ἐστὶν ἀληϑῆ καὶ τὰ φαινόμενα, ἀνάγκη πάντα ἅμα ἀληϑῆ καὶ ψευδῆ εἶναι.

[17]) n. 13 fortgef.: et utrumque eorum est improbabile, quia talis defectus esset generalis apud omnes homines (nämlich der „reine Verstand“ intellectus connaturalis nobis ad speculanda separata). Si autem diceret aliquis, quod aliqui non habent potentiam hujus speculativi, tunc nos quia non habemus hujusmodi potentiam, aequivore diceremur homines ad eos, qui habent hujusmodi potentiam, constat enim summam hominis potentiam esse perfectionem in contemplatione separatorum.

[18]) ib. 164 a: Sed unicuique potest de facili patere, quod haec ratio non valet, nisi nos concedamus, quod unicuique sunt quidditates separatorum per se, et quidditates eorum quae separantur ab intellectu a materia in qua sunt. Conf. Albert De intellectu et intelligibili II. Tr. III. c. 4. T. V. p. 255 b. Et cum dicitur quod in intellectu possibili in eo quod possibilis est, contingit omnia fieri, non intelligitur, quod omnia sit sicut materia: non enim materia fit forma. Et cum dicitur quod possibilis intellectus sit omnia intellecta, intelligitur quod sit forma illa per quendam modum. Et hujus modi simile dixit jam ante nos Alpharabius, quod est imaginandum, quod sicut cera

Wenn beide sich auf den „Verstand" berufen, so thun sie es nicht ohne greifbare Zweideutigkeit; denn der Verstand beider ist im Grunde mehr verschieden wie Tag und Nacht.

Der Idealismus des Alpharabi ist im Grunde doch ebenso wie die dualistische Noetik des Avempace (Alexander von Aphrod.) — nativistischer Sensismus [19]). Sobald sich diese Theorie mit an sich richtigen Erkenntnissthatsachen verknüpft, nämlich, dass jedem Erkenntnissproduct eine bestimmte Substantialität (quod omne factum speculativum habet quidditatem) zukomme und dass ferner der Verstand es ist, der den potentiellen Begriffsinhalt zu einem wirklichen macht (qui facit omnes quidditates potentia intellectas esse actu intellectas), entsteht der Apriorismus, der seiner sensistischen Unterlage nicht los wird [20]).

4. Sobald die Natur oder der eigentliche Gehalt der so gewonnenen Erkenntnissformen analysirt wird, entsteht eine Reihe von Fragen, ob dieser Erkenntnissgehalt ein rein aprioristisch geistiger Gehalt (quidditas simpliciter), oder ob er in sich eine Mischung mit Erfahrungselementen als eigentlichen Erkenntnisswerth aufweise; oder ob ihm überhaupt jeglicher Inhalt, oder eine bestimmte Substantialität abzusprechen sei, und er somit nichts als eine leere phänomenalistische Privation sei.

---

intelligatur vel imaginetur tota transire in figuram sigilli, ita quod nihil ejus distinguetur ab ipsa figura sigilli . . .

[19]) Albert de an. l. c. c. 8. p. 163 b. Omnes autem isti tres unam habent notionem, sed duppliciter arguunt ex illa primo quod modo uno sic. Supponunt enim quod omnia speculativa quae sunt in anima, facta sunt speculativa postquam potentia facta sunt speculativa . . . et ex illis concludunt, quod intellectus innatus est extrahere formas intellectorum et quidditates eorum: oportet igitur quod virtutem illam habet per naturam separatorum. De int. et int. not. 18. fort.: hoc tamen simile ego non omnino conveniens reputo. Sed ponam aliud quod est per omnia conveniens; folgt das stetige Exempel von dem Licht, der Farbe, dem Durchsichtigen und dem Act des Sehens.

[20]) Fort.: Supponunt enim primo quod omnis quidditas suppositi et singularis cum potentia est potentia separabilis ab ipso . Secundo autem, quod quando fit actu, quod tunc facta est quidditas pura ab intellectu agente: et quaerunt, quod sit speculativum, aut compositum ex quidditate et alio, aut est simpliciter quidditas aut non est habens quidditatem, ita quod sit privatio pura.

Die Frage nach dem eigentlichen Substrat, der bleibenden Substanz (quidditas) des Begriffs kehrt immer wieder, wird selbst dem Phänomenalismus nicht erspart, der in seiner negativen Stellung zu jeglichem positiv-fassbaren Wissen als Dogmatismus eben seine innere Natur als Skepticismus offenbart [21]).

Denn entweder muss auch die äusserste Linke der Vertreter des Kriticismus und Illusionismus oder Agnosticismus eine fassbare Fiction sans phrase als unantastbares Dogma behaupten, oder wenn sie sich dieses „Dogmatismus" erwehren will durch etwaige Flucht in blosse Möglichkeit (possibility of sensations), in eine zwecklose Jagd von Sensationen oder „Gewohnheiten": so begibt sie sich selbst des Rechtes „rein kritisch" zu verfahren, d. h. überhaupt Wissenschaft zu sein [22]).

In all diesen Formen bleibt der Apriorismus als absoluter Dogmatismus, nur hat er für seine Dogmen andere Namen [23]).

Dass hier Alpharabi auf die pseudo-aristotelische Theorie des Alexander-Boëthus von der atomistischen Natur der Begriffe — die Quelle sowohl des Sensismus als Dualismus baut, wird nicht verschwiegen [24]).

Wieweit Albert in der Lage war, den Alpharabi richtig zu fassen und darzustellen, hängt mit seiner Stellung zu den bedeutenderen Repräsentanten der arabischen Philosophie, namentlich Ibn Sina und Ibn Roschd ab, welche Alpharabi als eine logische Instanz in ihren Schriften betrachten. Dass Albert die Schriften Alpharabi's vor sich hatte, lässt sich aus seinen Citaten kaum erschliessen [25]).

---

[21]) ib. 163 b. fort: Et si dicatur quod est compositum ex quidditate et quodam alio, tunc cum ab omni composito intellectus sit aptus separare quiddidatem intellectus, separat ab intellecto illo quidditatem illam: et de illa quidditate erit eadem quaestio: et ibit hoc in infinitum: et quia infinitum fugit omnis intellectus standum est in primo intellecto et dicendum est quod illa esset quidditas pura.

[22]) Fort.: Si autem dat, quod non esset quidditas, sed esset privatio pura, non est pura: tunc nihil esset intellectum speculativum, nulla etiam esset scientia speculativa omnino.

[23]) p. 164 a: Remanet ergo, quod sit separata et absoluta quidditas.

[24]) p. 164 a. siehe not. 8.

[25]) Documenta philosophiae Arabum ed. Schmoelders Bonnae 1835. Alpharabii Fortes quaestionum c. 21. unterscheidet Alpharabi den theoretischen vom praktischen Verstand. Ille (theoreticus) modo est materialis, modo

Alpharabi wird von Albert namentlich in Betracht gezogen, wenn er wichtige Fragen der Logik behandelt, so dass die Referate Albert's die wichtigsten lateinischen Quellenbelege für die Geschichte der arabischen Logik ausmachen [26]). Nicht selten wird er in Gemeinschaft mit Avicenna und Avempace aufgeführt [27]).

5. Albert beruft sich auf diese Autoritäten, wenn er das richtige Verhältniss der Logik zur Philosophie und namentlich zur Noetik feststellen will [28]). Dass die Logik selbst nicht Ontologie ist, eben so wenig wie leerer formalistischer Wortkram, setzt er von Vertretern der Peripatetik als selbstverständlich voraus. — Fast in den sämmtlichen Hauptfragen über diese Verhältnisse sieht er in Alpharabi einen Zeugen echt aristotelischer Wissenschaft, wie vor ihm Wilhelm von Paris, Vincenz von Beauvais und andere christliche Autoren [29]).

Die Logik bezweckt, der Noetik und Metaphysik die Principien vorzubereiten [30]), und kann als losgetrennt von der „ersten

recipiens, modo receptus (mit Beziehung auf Alexanders νοῦς ὑλικός und ἐπικτητός). Hae vires quae entia intelligibilia comprehendunt non corporeae sunt, sed substantia simplex, neque a potentia in actum transeunt, nec fiunt intellectus integer nisi per intellectum nulla materia agentem, qui intellectus agens est. Conf. Alpharabii De intelligentiis fol. 68. fol. 69, wo Alpharabi die Identität des intellectus agens mit der Seele neben den Gestirn-Intelligenzen uud der Weltvernunft behauptet.

[26]) Alb. de praedicabilibus. T. I. p. 5. Vgl. Prantl. II. S. 303, vgl. dazu Steinschneider Farabi, S. 35. 94. u. a.

[27]) Alb. de praedicabilibus T. I. p. 6.: Divisio autem logicae et quae sunt partes ipsius, ut dicunt Avicenna et Alpharabius . . .

[28]) ib. p. 5. B. (T. V. I. c. 4). Argumentatio igitur logici instrumentum est Logicus autem generalis et docens de hoc est ut de subjecto, per quod utens logicus in scientiam venit ignoti per notum. Argumentatio igitur logicae docentis proprium subjectum est. Et haec est trium Philosophorum sententia, Avicennae scilicet, Alpharabii, et Algazelis.

[29]) conf. Vincent. Bellov. Spec. doctr. III. 2. T. I. f. 39. ed Venet. 1591 über das Verhältniss der Grammatik zur Logik: Alpharabius in libro de divisione scientiarum: Logica intendit dare regulas, quibus orationis veritatem . . . grammatica non dat regulas nisi de dictionibus unius gentis tantum . . . logica vero . . . secundum quod convenerint in dictiones omnium gentium.

[30]) Alb. de praed. Tr. I. c. 5. (T. I. p. 6.). Divisio autem logicae et quae sunt partes ipsius, ut dicunt Avicenna et Alpharabius, accipienda sunt

Philosophie" eben so wenig von Werth sein, weil ihre spezifische Aufgabe — den Begriff der Dinge zu ermöglichen, sich ohne Berührung mit den Principienfragen nicht durchführen lässt. Darum muss z. B. die Lehre vom Syllogismus, namentlich von der Bedeutung des Mittelbegriffes [31]) auf eine richtige Ansicht in der Realienfrage recurriren.

Obwohl Albert mit Alpharabi nicht einverstanden ist [32]), so versagt er ihm doch nicht seine Achtung. Er weiss, dass Avicenna und Algazel und fast „alle Lateiner" die Ansicht theilen. Gleichwohl kann er sie nicht für echt aristotelisch, und ebenso nicht für wahr in jeder Hinsicht halten; denn den Grund der Universalität sieht er nicht so sehr auf dem Boden der Objectivität, als in dem Act der Separation und Abstraction gewisser Merkmale, welche der Intellect als gemeinsame für mehrere Individuen erkennt [33]).

Alpharabi's Neigung zum Objectivismus in diesem Punkte wird auf Theophrast reducirt, und an dieser Antithese die nach Albert reine peripatetische Sentenz in der Realienfrage dargelegt [34]).

---

ex intentione ipsius . . logica intendit docere principia per quae per id quod notum est devenire potest in cognitionem ignoti. Est autem inconplexum de quo quaeritur quid sit: aut complexum de quo quaeritur an verum vel falsum sit. Sciri autem non potest incomplexum de quo quaeritur quid sit nisi per diffinitionem . complexum autem de quo quaeritur an verum vel falsum sit, non potest sciri nisi per argumentationem.

[31]) Albert. l. II. prior. analyt. tr. VI. c. 8. T. I. p. 459.

[32]) lib. I. poster. tr. I. 518. B. Hic autem trabicum commentum quaedam ponit ab Alpharabio, quae meo judicio non sunt necessaria: dicit enim, singulare quoddam in sensu est, quoddam in intellectu . . Universale autem in sensu dicit Alpharabius eo quod in singulari est mixtum et confusum, quo hic homo est homo et hoc animal est animal . . . Universale autem in intellectu dicit id quod in universalitate ex singulis apprehensis agit intellectus ex hoc quod unam rationem videt in omnibus singulariter apprehensis, quae sunt unius generis et speciei.

[33]) ib. fort. Sed hoc dico quod haec opinio non congruit dictis Aristotelis nec universaliter est vera: quia ex hoc quod universale denudatur a materia et individuantibus, eo ipso est universale: et quod hoc modo abstrahitur ab uno, est idem cum eo quod abstrahitur ab alio: unde eo ipso quod est intellectu, est universale. conf. Alpharabi liber de intelligentiis fol. 68. col. 3.

[34]) 518 b.: Et quod quidam dicunt, quod individuatur per intellectum (universale) sicut per subjectum, non est dictum secundum Arist. nec secun-

6. Der Schwerpunkt liegt nach der Fassung Albert's in der Qualität der specifischen Energie des Erkenntnissactes.

Die receptive Natur des Intellect verhält sich zu dem aufgenommenen Object nicht wie das Subject zum accidens, sondern die Receptivität erfolgt aus der formalen Beleuchtung, und somit wird das Object nicht als dinglich real, sondern als begrifflich abstract recipirt, — also nur die abstract intelligible Natur, d. h. der Allgemeinbegriff des Einzelnen, nicht das Einzelne als sinnlich Greifbares; sonst würde der Verstand von seinem Object afficirt oder in eine Art Leidentlichkeit versetzt[35]).

Die universelle Natur des Intellect beruht in dem esse abstractionis; das Sein des Intellectuellen und Abstracten ist dasselbe. Der Grund dieses Intellectuell- oder Abstractseins ist die Actualität des Intellect, in welchem actuellen Charakter (esse acceptum) der Schwerpunkt der Realienfrage liegt.

Dass damit Albert nicht dem anderen Extrem zusteuert, nämlich einem aprioristischen Phänomenalismus, dem das Wesen der Wissenschaft in blossen „Bewusstseinszuständen" (qualitates animae) aufgeht, sehen wir in seinem Protest gegen die „modernen Lateiner"[36]), wo die Anerkennung der Empirie als noth-

---

dum Peripateticos: quia non est in intellectu sicut accidens in subjecto nec intellectus universalis hoc modo est receptivus, sed potius prout est in lumine intelligentiae, formaliter illustratur, et ideo recisuit ipsum sicut species ejus quod est intelligibile sicut lucidum secundum actum est species formalis colorum, et recipit ipsum secundum quod sunt in esse abstractionis.

[35]) fort. Aliter enim sequeretur, quod intellectus a quolibet intelligibili denominaretur sicut subjectum denominatur ab accidente; et sicut homo dicitur albus . . . intellectus diceretur humanus ab hominis forma et asininus ab asini forma . . . Et ideo secundum Arist. universale est in intellectu in esse abstractionis: et hoc est sibi in intellectu esse quod est abstractum esse, quod est in actu lucidi esse. Et ideo non denominatur tellectum, quia specificatum non denominat speciem vel specificans, sed potius speciens vel specificans denominat specificatum: intellectus species est intelligibilium: et ideo id quod intelligitur dicitur intellectuale secundum suum esse, et dicitur universale secundum suam potentiam. .519 a. . . als endgiltig peripatetisch: quod universale est universale per hoc quod in intellectu est, nec aliquo modo potest individuari in ipso: erklärt sich für unfähig, die Meinung von dem νοητὸν ἄτομον zu fassen.

[36]) De anima l. III. tr. III. c. 10 (T. III. p. 105 a.): si enim scientia sit qualitas in anima, tunc scientia non est universale id quod est intellectu,

wendiges Moment der Wissenschaft betont wird, als gemeinsame peripatetische Lehre, nach welcher von einem wirklichen Universale nur als „mentalem" Sein die Rede ist, welches innermentale Sein (esse in anima) aber keine nativistische Qualität der Seele ist, sondern auf dem Wege der Seelenthätigkeit oder durch Abstraction von den sinnlich concreten Dingen erzeugt wird[37].

In diesem Fundamentalpunkte, dem Hauptgesichtspunkte in der Realienfrage, erkennt er die Araber als echte Peripatetiker an, und verweist auf das einstimmige (concorditer) Votum Alpharabi's, Avicenna's u. A.[38], welche über einen rohen Realismus durch tiefere Einsicht in das Wesen des Gedankens als der Bethätigung der Vernunft an den Dingen, d. h. als Act der Vergleichung und Unterscheidung — das ist Abstraction und Reflexion — ebenso hinaus waren, wie über rohen Nominalismus[39].

---

quod est ubique et semper. Peripatetici concorditer dixerunt quod universale secundum actum non est nisi in anima, et quod universale continuatur in intellectu separato. Et haec est objectio Avicennae in quam omnes concordaverunt. conf. Alpharabi liber de intelligentiis fol. 68. col. 2. und Avicenna: Liber sextus, fol. 45. col. 3. cap. 7. vgl.: manche Aehnlichkeit der Noetik Alpharabi's mit der des Cartesius. Principia Philos. IV. 190. Traité des passions art. 17.

[37]) ib. Forsitan autem dicit aliquis consequens dicta antiquorum doctorum qui Peripateticos non imitantur, quod intelligibilia sunt in nobis in habitu cum acquisita est scientia: ridiculum enim videtur, quod intellecta non sunt in anima cum habitus sit qualitas et qualitas sit secundum quam quales non esse dicimur. Separata autem sunt in anima per hoc quod abstrahuntur a phantasmate quod est eorum per accidens: cum enim acceperimus in sensu motum cognoscimus motorum per hoc quod circa motum profundatur anima ei notionatur de motore et substantia ejus.

[38]) De praedicabilibus (T. I. p. 41 A.) p. 133.

[39]) ib. De praed. tr. IV. c. 1. p. 140 B.: comparatio ergo secundum intellectum comparata et res in qua est comparatio ponit secundum intellectum ante se, folgen eine Reihe Gründe; dann: Adhuc autem fortius objecerunt quidam posteriorum, sicut Avicenna et Alpharabius dicentes quod nulla forma quae sit ens, est in re quae non sit absoluta secundum esse quod habet in ipsa . . . sed comparatio quae fit rerum ad invicem secundum formas quae sunt in rebus, fit actu notionis, quae dicit, quod in quibus non est una qualitas sunt dissimilia, et in quibus est una sunt similia: comparationis ergo forma quae est in his quae sunt ad aliquid, non est res, sed ratio, ut videtur: quia nihil est extra animam comparantis unum alteri . . cf. ib. p. 20 B.

Soweit dem Albert von Seite eines Alpharabi und Avicenna — die beiden werden am häufigsten gemeinsam citirt — die rechte Mitte zwischen den Extremen gehalten wird, folgt er ihnen Schritt für Schritt. Erst da opponirt er, wenn die Begründung ihm einseitig zu werden scheint, sei es nach der subjectiven Seite durch zu arge Betonung der Actualität[40]), ohne die berechtigte Receptivität zu beachten[41]), — oder nach der objectiven[42]).

Merkwürdig ist es immerhin, dass die Noetik des Cartesius trotz ihrer antischolastischen Tendenz vielfach in die dualistische Anschauung Alpharabi's einmündet, und die neuere Psychologie und Physiologie beherrscht[43]).

7. Die Untersuchung, welche Schriften Farabi's Albert gekannt, welche er nicht gekannt, welche endlich nur durch die Citate Dritter zu seiner Kenntniss gelangt sind[44]), kann wohl erst dann mit Erfolg gemacht werden, wenn die gegenwärtig mit so grossem Eifer unternommene Forschung über die Werke des Farabi in arabischen und hebräischen Texten um einen Schritt weiter gediehen ist. Erst dann aber dürfte es an der Zeit sein, eine kritische Ausgabe der logischen Schriften zu unternehmen[45]).

Charakteristisch ist für Farabi jedenfalls, dass er in der arabischen Tradition als der „zweite Lehrer“ neben den „ersten Lehrer“ Aristoteles gestellt wird. Avicenna selbst berichtet, dass Farabi ihm zum Verständniss des Aristoteles Führer gewesen sei.

Interressant ist immerhin die von den Kennern der arabischen Quellen verbürgte Eintheilung Farabi's[46]), woraus sich der

---

[40]) De praed. tr. II. c. 5. p. 20 B. tr. IX. c. 3. p. 93 A. p. 37 A. etc. Prantl. II. 306. 346. etc.

[41]) Vgl. oben not. 4. not. 6. . . De praed. tr. IV. c. 1. p. 141 b. vgl. Schmölders p. 118 über die Umdeutung des aristotelischen Begriffes πάϑος in den roheren des Galenus und der stoischen passio.

[42]) De praed. T. I. 519 A.

[43]) vgl. Laas, Kant's Analogien. S. 60. 179. ff. Idealismus und Positivismus. S. 155. ff.

[44]) Vgl. Steinschneider, Farabi S. 5. n. 8. S. 6. ff. über die aphoristische Form der Schriftstellerei Farabi's, die als disjecta membra in die Hände der Späteren kommen. Vgl. S. 7 die treffenden Bemerkungen Steinschneiders über diesen Punkt.

[45]) Vorrede zu Tehafut bei H. Kh. II. 469. Steinschneider S. 9.

[46]) Schahrastani II, 1 u. a. vgl. Steinschneider S. 13 ff. über die Antipathie Farabi's gegen Galenus, vgl. Steinschneider das. S. 32 u. 33, vgl.

Theilungsgrund, und somit auch ein einheitlicher Grundgedanke ergiebt; nämlich in Materialisten, Naturalisten und Metaphysiker.

Das Heil der Einzelnen und der Gesammtheit — die Glückseligkeit — knüpft Alpharabi an die speculative Erkenntniss [47]).

Die Erörterungen Farabi's über die Bedeutung des Intellect [48]) haben, wie die mannigfachen Uebersetzungen zeigen, grosses Interesse im Mittelalter gehabt. Dass sie für Albert von Einfluss waren, zeigen seine öfteren Anführungen [49]).

8. Wohl lag ihm das Urtheil des Averroës in vielen Punkten als massgebend vor Augen, der namentlich auf dem Gebiete der Logik die Beziehung Farabi's zu Alexander und seiner Schule darlegt. In Punkten, wo eine klare Abweichung von Aristoteles stattfindet, versäumt Averroës nicht auf die Quelle der „modernen" Weisheit, zu welcher sich der „zweite Lehrer" Farabi hingezogen fühlt, hinzudeuten, nämlich auf Alexander von Aphrodisias, den er als „sehr modern" manchmal schildert. Dass Farabi sich auch an der Erklärung der Metaphysik versucht, haben neuere Forschungen herausgestellt [50]).

Schmölders S. 106. Excerpt über die Definition des Begriffes „natura" bei Farabi und Avicenna.

[47]) Steinschneider, Farabi S. 65. Munk. p. 345; vgl. Dieterici, die Propädeutik der Araber, 1865. S. 101, und Steinschneider S. 79, die Mythe über Farabi's wunderbaren Einfluss auf Saif ed-Daule.

[48]) Scheyer, Psychol. System des Maimonides. S. 79. Steinschneider S. 90. cf. Jourdain p. 339.

[49]) Albertus. De intellectu c. 4. p. 255. Et dixit jam ante nos Alpharabius . . sicut cera intelligatur vel imaginetur tota transire in figuram sigilli.

[50]) Averroës. In lib. Prior. T. I. f. 361 B. Et quidam novissimorum qui dicitur Alexander Aph. increpat hanc descriptionem . . . . Abunazar autem putavit quod id quod ferunt Alexandrini sit deviatio ab intellectu sermonis ipsius Alexandri ib. f. 362 A: Ostensum itaque est . . quod additio Alexandri addit defectum, nam qui ultra modum superaddit, subtrahit. 362 A. col. 2. Z. 43: Abunazar autem declinavit ad opinionem Alexandri. Vgl. dazu die Notiz des Cod. Hebr. Mon. 125. Bl. 56 b. (Steinschneider, Farabi 102). Et si quis dicere vellet esse forte dubium quod in Ethica sua Avennasar movit, vid. quod intellectus qui est in potentia est una res quae non potest dici ut naturam habeat privationis, et est novum . . . sententiatus est Avennasar verba dicentium, quod uniemur cum intellectu abstracto, esse verba vetularum.

Ebenso aber, dass er dem Averroës in der Frage über das Verhältniss des potentiellen und des thätigen Intellect ein wahrer Stein im Wege war[51]), darob er ihn unter die „Alexandriner“ rechnet, mit denen Averroës sich in verschiedenen Wendungen auseinandersetzt[52]).

Dass sich Farabi in diesem Punkte dem Empirismus des Alexander angeschlossen, und dass Avempace diese alexandrinische Lösung des Erkenntnissproblems als gemeinsame peripatetische Lehre ausgegeben, das sieht Averroës als die Ursache einer Verkehrung der aristotelischen Lehre in eine Art Positivismus an[53]), dem aus dem Möglichen das Nothwendige, aus dem Sinnlichen das Geistige sozusagen herauswächst.

Unvermittelt und unerklärt ist die damit verknüpfte Emanations-Theorie und die Accomodation an den Islam[54]).

Im Allgemeinen ist Farabi Theoretiker, in der Theorie liegt ihm das Heil für den Einzelnen und für die Gesammtheit[55]).

---

[51]) Vgl. Steinschneider, Farabi. S. 139. S. 105. cf. Averroës: T. I. f. 68 B., wo Farabi als Vertreter der Wahrscheinlichkeitslehre gegen Aristoteles in's Feld geführt wird. Col. I. l. 56. Et est ista sententia Abumazaris . . ita quod intelligatur quod dicimus, non est necessarium quod inventio sua non est necessario in futuro quemadmodum eclipsis lunae.

[52]) Averroës de an. III. f. 169 A. T. VI.: Et forte opinio attributa Alexandro fuit ficta ab eo solo: et in tempore ejus erat inopinabilis et objecta ab omnibus. Et ideo videmus Themistium dimittentem eam omnino, et fugere eam, sicut caventur inopinabilia. Et est contrarium ei, quod contingit modernis nullus enim est sciens et perfectus apud eos, nisi qui est Alexandreus . et causa in hoc est famositas istius viri f. 169 A. col. 2. . . Licet Alpharabius, cum hoc qui maximus erat in istis, sequitur Alexandrum in hac intentione: et addit huic opinioni quoddam inopinabile.

[53]) Averroës. ib. com. 36. f. 175 A. col. 2. l. 60. Dicamus itaque quod qui asserit intellectum materialem esse generabilem et corruptibilem, haud quaquam poterit invenire aliquem modum naturalem, . . . quo possumus conjungi cum intelligentiis abstractis . . . Quare si substantia generabilis et corruptibilis posset intelligere formas abstractas et effici quid unum cum ipsis tunc oporteret ut ipsa natura possibilis efficeretur necessaria ut dicit Alpharabius, vgl. dazu Schmölders documenta p. 118. sq. conf. Averroës Prior. res. l. 1. c. 13. T. I. f. 68 B. cf. c. 10. f. 65, wo die Theorie des Farabi vom „Möglichen“ theils als antiaristotelisch, theils als die der meisten Peripatetiker bezeichnet wird.

[54]) Scheyer S. 81 ff.

[55]) Munk p. 345. u. a.

X. Avicenna.

1. Dass Albert ausser Averroës am meisten sich an die Erörterungen des Avicenna (Ibn Sina von 980—1037) nicht blos hinsichtlich der Noetik, sondern der Philosophie überhaupt hält, ist allgemein zugestanden [1]). Ebenso, dass Avicenna der Tradition des Alpharabi in allen Stücken folgt.

Albert citirt nicht nur mehrere Tractate der Encyclopädie Avicenna's wiederholt [2]), sondern nennt auch z. B. bei den logischen Schriften den Uebersetzer aus dem arabischen Texte in's Lateinische den vielgenannten Juden Avendeath [3]).

Als echten Peripatetiker citirt Albert den Avicenna manchmal in dem eigentlich fundamentalen Problem der arabischen Noetik, der Frage über die specifische Natur des Intellect oder über die Art, wie der Intellect zugleich separatus und conjunctus, für sich seiend und doch Theil der Gesammtseele sein könne [4]), sogar gegen Averroës. Wäre wirklich in der Geschichte der

[1]) Haneberg, zur Erkenntnisslehre von Ibn Sina und Albertus Magnus Abh. d. I. Cl. d. bayr. Akad. d. Wiss. XI. Bd. I. Th. p. 192 ff. Ueber den Biographen des Avicenna: Abdel-Walid Dschuzdschani, vgl. Steinschneider Farabi. S. 35. das. über die Geringschätzung Abul Feda's.

[2]) Munk, Mélanges de Philosophie Juive et Arabe 1859, p. 352, über die doppelte Redaction derselben, vgl. S. Landauer, die Psychologie des Ibn Sina, Zeitschr. der deutschen morgenl. Ges. 1875. S. 335. 416. 370.

[3]) Alb. De praed. tr. IX. c. I . T. I. p. 91 A. De an. l. III. tr. III. c. 14. T. III. p. 147 A. De causis T. V. p. 755 b. Avicenna in libro quem sufficientiam nominavit.

[4]) Alb. de an. T. III. p. 146 A. (l. III. tr. II. c. 13). Jam enim concessimus, quod intellectus est separatus secundum se, conjunctus quod per hoc quod in eadem substantia existens communicat corpori per se, sicut sunt phantasia et sensus: et sic intellectus est hoc aliquid, licet non sit aliquid intelligibilium, nisi quando intelligit scipsum et ideo concedendum est, quod subjectum intelligibilium non est unum numero in omnibus: et in hoc discordamus ab Averroë et concordamus cum Avicenna et Algazele et cum Aristotele ut videtur, ubi vocat intellectum quo cognoscit anima et sapit, partem animae, quae quidem anima est perfectio corporis organici et non potest esse eadem numero in diversis; sed universalis est intellectus secundum se, et ideo quod est in ipso secundum se est etiam secundum actum universale . . Prantl. II. 299. 320. II. 320. ib. 347; vgl. Landauer S. 407. Die Beziehung der Logik zu Simplicius in Categ.

arabisch-jüdischen Erkenntnisslehre nichts anderes zu finden als ein Hinundherspringen zwischen modernisirtem sogenanntem Platonismus, d. h. spinozistisch gefasstem Pantheismus und nominalistischem Sensualismus oder angeblichem Aristotelismus, so wäre sie kaum für spätere Forscher ein fast unlösbares Problem, noch weniger aber für die Philosophie und Wissenschaft überhaupt von Bedeutung.

Dass Avicenna das Verhältniss der Noetik zur Logik nicht als ein oberflächliches Nebeneinander angesehen, zeigt schon seine Ansicht über die Natur des Begriffes [5]), welche sowohl die sogenannte formale Bedeutung der Logik in das rechte Licht setzt, als auch die Beziehung zur Noetik erörtert.

2. Avicenna tritt als entschiedener Gegner des sogenannten Objectivismus sowohl als des lediglichen Formalismus auf, und nimmt Stellung zu der alten Frage über das φύσει oder θέσει der Sprache. Das eigentliche Subject der Logik ist der Beweis (argumentatio) [6]). Sämmtliche formale Wissenschaften, Grammatik, Poetik, Logik, befassen sich mit der Sprache (Sermo). — Die ersteren mit ihr als solcher, die Logik allein mit ihr als zufälligem Moment, soweit sie unentbehrlich ist zur Beweisführung und Mittheilung des durch den Begriff Erfassten [7]).

---

[5]) Albert, de praed. tr. I. c. 4. p. 5. A. Sunt tamen etiam qui logicam interpretantur idem quod sermocinalem scientiam, dicentes logicam generalem idem esse quod sermocinalem scientiam, sub qua dicunt contineri grammaticam . . . . Quam opinionem impugnat Avicenna in primo logicae suae dicens quod sermo de se nihil significat: si enim aliquid de se significaret, semper et apud omnes illud significaret; quod falsum est. Significationem ergo accepit a placito instituentis. Non ergo significat nisi secundum quod conceptus est in intellectu instituentis.

[6]) Alb. ib. p. 5. A: Propter quod logicus et ad se et ad alterum utitur sermone per accidens et non per se: quia sine sermone designativo procedere non potest ad notitiam ejus quod ignotum est. Ratiocinatione autem utitur per se ad notitiam faciendam ejus quod declaratum est. Propter quod cum logici intentio sit docere ea per quae per se venitur in notitiam ignoti per quod notum est, logicae subjectum est argumentatio: quia per argumentationem efficitur id quod intenditur.

[7]) ib. p. 5. B: Argumentatio igitur logicae docentis proprium subjectum est. Et haec est trium Philosophorum sententia, Avicennae sc. Alpharabii et Algazelis . . . Solus autem Logicus sermone utitur prout est pars instrumenti, per quod solum fides fit de incognito, cum notitia ipsius ex noto

Die Logik verhält sich zum Gedanken, wie die Grammatik zur Sprache, wie die Melodie zum Metrum [8]).

Der Schwerpunkt des Begriffes fällt nach Avicenna weder in die objective Natur der Dinge, noch in die sprachliche Fassung, sondern in die subjective Actualität des Denkens, der Erfassung (acceptio) [9]).

Und aus dem Gesichtspunkt einer dreifach verschiedenen Stellung des actuellen Denkens zu der concreten Wirklichkeit ergeben sich die drei Hauptgesichtspunkte der Noetik, der ideale, empirische und der beide vereinigende intellectuelle. Die einseitige Betonung des ersteren ist der Standpunkt des einseitigen Realismus; die extreme Vertretung des zweiten, der des hybriden Nominalismus — die rechte Mitte beider ist die höhere Einheit beider.

Somit wirkt nach Avicenna — und Avicenna wiederholt den Gedanken Alpharabi's — schon auf das richtige Verständniss der Elemente des Begriffs die Noetik und Metaphysik bestimmend und massgebend ein.

Das erste Fundament der Philosophie und der Wissenschaft überhaupt, das Verständniss des Begriffs, ist bedingt durch

---

arguitur per complexionem argumenti . Propter alterum ergo sermone utitur . . . .

[8]) De praed. I. 1. p. 2. A. dicit Avicenna: modus hic (scientiae) omnibus hominibus per hoc quod intellectuales sunt quodammodo per naturam inditus est; sed imperfectus est . . . perficitur autem per artem.

[9]) ib. p. 3. B.: Horum autem, quae dicta sunt rationem ponit Avicenna, dicens res omnes tripliciter esse accipiendas, scilicet quod primo accipiantur in essentiae suae principiis. Secundo in esse quod habent in singularibus propriis. Tertio autem quod acceptae sunt in intellectu. Multa enim secundum essentiae suae principia separata sunt a motu et a materia, quae tamen secundum esse sunt vel possunt esse in motu et materia, sicut substantia, unitas, identitas, multitudo et diversitas et alia hujusmodi quae quidem in essentiae suae principiis ingenerabilia et incorruptibilia sunt: et hoc modo secundum Platonem sunt rerum principia formalia, propter quod ingenerabilia et incorruptibilia talia Plato esse dicit. Et si talia dicantur generari vel corrumpi, hoc non erit nisi secundum accidens, h. e. secundum esse quod habent in generatis et corruptis. Acceptio autem rei secundum esse quod habet in suppositis erit secundum existentiam illorum suppositorum, et secundum diffinitionem quam habere possunt secundum esse quod habent in illis. Acceptio autem rerum secundum quod sunt in intellectu est secundum c o g n i t i o n e m quam habent, non secundum quod i n s e s u n t, sed secundum quod acceptae s u n t p e r i n t e l l e c t u m.

den specifisch erkenntnisstheoretischen Standpunkt des Philosophirenden [10]).

Ja die Möglichkeit, den Werth der Logik selbst zu verstehen, kann ohne Verständigung darüber, wie die platonische Idee zum aristotelischen Begriff sich verhalte, d. h. worin das Wesen des Platonismus und des Aristotelismus, deren Einheit und Verschiedenheit bestehe, unmöglich gedacht werden.

3. Avicenna folgt hier sicher der tieferen Auffassung der platonischen und peripatetischen Philosophie, welche in der platonischen Logik und Ontologie den Kern und Keim der aristotelischen, somit in dem aristotelischen Begriff den wahren Gehalt der platonischen Idee [11]) erkennt.

Wenn die Logik als solche nach Avicenna zunächst, wie seit Porphyr [12]) und Avicenna [13]), von Verschiedenen in entgegengesetztem Sinne gedeutet wurde; wenn sie sich nicht mit den tieferen Fragen der Noetik und Ontologie zu befassen hat: so lässt sich doch die richtige logische Bedeutung des Begriffes ohne Rücksicht auf das „Was" nicht ermöglichen [14]).

Die richtige Antwort auf diese Frage, welches die Substanz des Begriffes sei, führt auf die Principien oder die Realienfrage, d. h. auf die wahrhaft philosophische Auffassung der Actualität

---

[10]) Fort. Et secundum omnes istos tres modos sunt etiam consequentia accidentia quae vocantur propriae passiones ipsius. Et sic quolibet istorum modorum trium philosophia de ipsis intendit acquirere veritatem. Et hoc est per ductum rationis aliquem qui ad logicam pertinet. Res enim prout habent esse in anima, accidentia habent propria, sicut aliquid esse notum apud hominem, et aliquid esse ignotum . . .

[11]) Albertus, de anima l. III. tr. III. c. 10. T. III. p. 105. Vgl. Landauer S. 412, über die Einheit der intelligiblen Form und ihr Verhältniss zu den Theilen des Stoffes; daraus die Folgerung, „dass die intelligible Form, überhaupt das Wissen, eine Stelle im Menschenwesen fordert, die substantiellen Wesens ist" u. s. f. S. 414: „also ist die Substanz, in welcher die universelle, intelligible Form wohnt, eine geistige Substanz, der die Eigenschaften des Körpers nicht zukommen . . ."

[12]) Porphyrii Scholia, Brandis. 1 a. 7.

[13]) Avicennae Logica ed. Venet. 1508. fol. 3. B. Non cures autem secundum hoc, quod es logicus, qualiter sit haec comparatio . .

[14]) Avicennae Logica. fol. 12. fol. 3. B. 4. A. et al. Metaph. III. 10. f. 83 A. Log. fol. 2. B. Vgl. Albert's Referat oben not 9. Ueber die Unterscheidung des Möglichen und Nothwendigen, Munk p. 358.

des Intellect in dem Moment der Abstraction und Reflexion oder der Vergleichung (comparatio) und Unterscheidung [15]), in welchem Acte die Substantialität (esse intelligibile) der Wirklichkeit als intellectuell erfasster überhaupt liegt.

Darin ist Avicenna mit den übrigen Peripatetikern einverstanden, dass bei Porphyr die Acten über diesen Punkt keineswegs geschlossen seien [16]).

Albert bezeichnet die Logik des Avicenna ausdrücklich als einen Fortschritt [17]) und hat gegen diese Kritik wenig einzuwenden [18]).

Die Bemerkung, dass wir in Avicenna eine Art Uebergang von Alpharabi zu Averroës haben, ist nicht neu [19]). Um so schwerer jedoch ist es, genau seinen erkenntnisstheoretischen Standpunkt zu specificiren, da er in so vielen Punkten als echter Peripatetiker, in manchen anderen wieder als Neuplatoniker erscheint.

4. Albert gibt sich alle Mühe, die „sehr bemerkenswerthe" Stellung des Alpharabi-Avicenna zur Klarheit zu bringen [20]). Sie wird als vermittelter intellectueller Realismus an dritter Stelle, entsprechend den drei Hauptgesichtspunkten der acceptio universalium ante rem, post rem und in re [21]), aufgefasst.

---

[15]) Avicennae Liber Sextus, cap. 6. cap. 7. fol. 45. conf. ib. cap. 2. p. V. Schahrastani S. 422. Haneberg S. 245. conf. Albertus Magnus De anima l. III. tr. III. c. 9. p. 164 a. Vgl. Landauer, die Psychologie des Ibn Sina. S. 416 ff.

[16]) Vgl. Haneberg S. 232, über die besondere Antipathie gegen Porphyr.

[17]) Alb. M. De praed. VII. 1. p. 76. B. p. 91. cf. Avicenna Log. f. 9. A. sq. B.

[18]) Alb. de praed. VI. 2. p. 73. B. ib. p. 141 B. (Prtl. II. 343).

[19]) Haneberg. S. 237. Vgl. Munk 356. Steinschneider, Farabi, S. 37, über sein Zurückgreifen auf Alexander gegen Theophrast und Themistius.

[20]) Alb. De praedic. tr. II. I. p. 106 A. 105. A. Est autem substantiae triplex consideratio. 106 A.: Secundum ergo primam intentionem substantia est essentia, quae nec genus est, nec species nec individuum, sed est simplex. Secundo autem modo dicta substantia composita est et est primum genus omnibus sequentibus differentiis formabile et determinabile ad esse specierum et individuorum . Tertio autem modo dicta substantia est determinata materia et superficie et loco et hoc singulare vel illud.

[21]) De praedic. I. p. 106 A. Fort: Principia autem substantiae propria sunt id quod est quid et formabile, quod est non materia quidem, sed

Das eigentlich Reale, die begriffliche Substanz, liegt nach Avicenna weder jenseits der concreten Realität, noch ausser oder hinter ihr, lediglich in dem „Namen“, sondern ist das Product der actuellen Abstraction des thätigen Intellect [22]).

Als Beispiel nennt Avicenna [23]) den Begriff Thier, der weder als abstracte „Thierheit“ unabhängig von der sinnlichen und intellectuellen Wahrnehmung zu fassen sei, noch unabhängig von dem greifbaren, individuellen Thier.

Im ersteren Falle, falls der Begriff ein blosses abstractjenseitiges Universale (ante rem) wäre, so gäbe es kein einzelnes Thier. Wäre derselbe Begriff — für den zweiten Fall — als lediglich atomistische Singularität (in re), so gäbe es nur dieses singuläre Ding, und es wäre unmöglich, ein anderes Individuum mit diesem Namen zu belegen; d. h. es gäbe nur Eigennamen für Individuen, keine Begriffe. Der Grund, warum ein und derselbe Begriff „Thier“ sowohl für das Individuum als für die Gattung gelte, läge lediglich in der verschiedenen Anwendung

---

materiae proportionem habens in eo quod sustinet se formans et in eo quod formabile est: et secundum principium quod est dans esse habens proportionem ad actum formae, qui est determinare ad esse et finire et distinguere, sicut dicunt Avic. et Alpharabius.

[22]) ib. p. 141. A. Adhuc autem fortius objecerunt quidam posteriorum sicut Avicen. et Alpharabius dicentes quod nulla forma quae sit ens est in re quae non sit absoluta secundum esse quod habet in ipsa . . . sed comparatio quae fit rerum ad invicem secundum formas quae sunt in rebus, fit actu rationis quae dicit quod in quibus non est una qualitas sunt dissimilia in quibus est una, sunt similia: comparationis ergo forma quae est in his quae sunt ad aliquid, non est res sed ratio.

[23]) Avicennae Logica f. 12. A. Ponemus autem in hoc exemplum generis dicentes quod animal est in se quoddam et idem est utrum sit sensibile aut sit intellectum in anima, in se autem hujus nec est universale nec est singulare. Si enim esset universale ita quod animalitas ex hoc quod est animalitas est universalis, oporteret nullum animal esse singulare, sed omne animal esset universale, si autem animal ex hoc quod est animal esset singulare, impossibile esset esse plus quam unum singulare, sc. ipsum singulare cui debetur animalitas, et esset impossibile aliud significare esse animal. Animal autem in se est quoddam intellectum, quod sit intellectum; et secundum hoc quod intelligitur esse animal, non est nisi animal tantum; si autem praeter hoc intelligitur esse universale aut singulare aut aliquid aliud, jam intelligitur praeter hoc quoddam, sc. id, quod est animal quod accidit animalitati.

des an sich rein begrifflichen (quoddam intellectum) Namens „Thier", der vermöge der vergleichenden und unterscheidenden Thätigkeit durch die Abstraction bald für das sinnliche Individuum, bald als Gemeinbegriff für eine Gattung von Individuen applicirt wird.

Diese verschiedene Application ist also eine neue intellectuelle That, und in ihr liegt der Grund des individuellen oder allgemeinen Werthes des an sich indifferenten, rein theoretischen Zeichens (animal) [24]).

Das rein intellectuelle Etwas „Thier" und seine Universalität oder Gattungseigenschaft und die existirende Gattung Thier sind drei verschiedene „Etwas", welche unter Einem Namen gefasst werden.

Die Gattungseigenschaft (generalitas) heisst nun logisches genus, von dem angenommen wird, dass es als Prädicat auf viele specielle Individuen angewendet wird, auf die Frage „Was", d. h. also als Wesensbegriff [25]).

Das natürliche Genus aber ist das concrete Thier, sofern es unter den Gesichtspunkt der Allgemeinheit gestellt wird.

Der logische Gattungsbegriff (animal) unterscheidet sich von der natürlichen Gattung (animal) insoferne, dass der erstere den unter diesen Namen fallenden Individuen die Definition gibt, der letztere die natürliche Befähigung dazu.

Der rein abstracte Begriff „Thierheit" (animalitas) lasse sich somit sowohl als Gattungsform (forma generalis), als auch als rein logische Form (forma intelligibilis) ansehen, zum wirklichen Gattungsbegriff (Genus) werde er erst durch eine neue Beziehung entweder in- oder ausserhalb des Denkens [26]).

---

[24]) Log. f. 12. r. B. Albertus de praed. II. 3. p. 15 B. Secundum autem relationem quam habet ad intellectum cognoscentem non causantem, habet quod talis intellectus quod abstrahit ipsum agit in ipsa universalitatem (quam de sua natura ante habuit) per hoc quod separat ipsum a materia et materialibus individuitatibus. Et sic intelligitur quod dicit Aristoteles universale est dum intelligitur, particulare vero dum sentitur. Et illud Avicennae dictum quod intellectus in formis agit universalitatem, ib. p. 21 B.

[25]) Avicennae, Log. 12 B.

[26]) Alpharabi unterscheidet bereits eine sechsfache Bedeutung des intellectus, vgl. Abû Nassr Alfârâbii Commentatio de intellectu intellectisque

So gehe die Logik in die Metaphysik über, sobald alles Seiende unter den Gesichtspunkt der Causalität gestellt werde, nach Art des Kunstwerkes, das als solches auf den Künstler weise. So weise das endliche Sein auf die Weisheit des Schöpfers[27]).

Diese Erörterungen über die Bedeutung des Allgemeinen nimmt Albert im Ganzen auf.

5. Die Logik wird auf den ontologischen Hintergrund aufgebaut, wie ihn die tabula logica bot. Alpharabi und Avicenna gelten darum als echte Peripatetiker, soferne sie namentlich hinsichtlich der Realienfrage Front machen gegen eine an aristotelische Schriften sich anschliessende Pseudoperipatetik, welche die Einheit des aristotelischen Geistes in zwei Hälften zerreisst, und je nach Bedürfniss mit ausschliesslicher Betonung des metaphysischen Moments in dem Stagiriten einen Nominalisten oder dem Positivismus der Gegenwart zuneigenden Empiristen — Boëthus, Strato und theilweise Alexander von Aphrodisias gelten als Hauptrepräsentanten dieses Standpunktes — sieht: oder mit Beseitigung des empirisch-dialektischen Moments denselben zum „Platoniker“ oder eigentlich Neuplatoniker macht[28]).

Avicenna nimmt Stellung gegen die neuplatonische Umdeutung der Metaphysik des Aristoteles[29]). Er bekämpft die auf Plotin und Proclus zurückzuführende hyperrealistische Ansicht

---

von Mich. Rosenstein. Breslau 1858. S. 16. Conf. Alpharabii, De intelligentiis in der Ausgabe des Avicenna 1508. ed. per Boretum Locatellum Bergomensem presbyterum. f. 68. Nomen intellectus dicitur multis modis etc. Der aristotelische Sprachgebrauch in dem Buche de anima wird auf die vierfache, durch Alexander v. Aph. eingeführte Unterscheidung reducirt. Int. in potentia, int. in effectu, int. adeptus, intelligentia agens: f. 68 A. r.

[27]) Averroës Metaph. VII. T. VII. f. 55. 57. (Vgl. unten Averroës not. 17. fortgef.) Et ideo Avicenna . . . credidit omnes formas esse ab intelligentia agente, quam vocat datorem formarum; in diesem Punkte sei er mit Themistius einig: jam dicit hoc aperte in tractatu libri suae abbreviationis . . de anima, quod anima non est illud, in quo sunt omnes formae tantum, sed intelligibile et sensibile, sed est illud quod ponit omnes formas in materiis et creat eas. Et manifestum est quod ipse intendit per hanc animam formam separatam.

[28]) Vgl. oben not. 9. vgl. besonders Abschn. X. der Uebersetzung Landauers. S. 417. ff.

[29]) Doch nicht in allen Punkten. Vgl. Munk, p. 256 sq. p. 359. sq. pag. 360.

von einem transcendentalen „an sich" seienden Universale, indem er die volle Bedeutung des erfahrungsgemässen an das Einzelne gewiesenen und im Einzelnen den Begriff als das Gemeinsame (universale in multis et de multis) fassenden Erkennens — also das dem Nominalismus inhärirende wahre Moment — betont[30]).

Dieser Kampf gegen den idealistischen Objectivismus oder hybriden Realismus treibt ihn jedoch keineswegs in das andere Extrem des rohen Nominalismus, oder der principiellen Princip-losigkeit, des sogenannten Anthropologismus, des Kriticismus oder Phänomenalismus, die in ihrer Negative gegen jede Ontologie und Metaphysik in Nihilismus auslaufen.

Der rothe Faden, an dem er sich durch dieses doppelte Labyrinth hindurchringt, ist der Begriff der Bewegung nach seiner activen und passiven Seite.

Trotz seiner Antipathie gegen den vom Neuplatonismus getränkten Porphyr, dessen Geistesproducte er „schlechte Datteln" nennt[31]), sieht er in einer rechten Weiterbildung der Principienlehre eine Förderung der philosophischen Grundfrage, wie Gilbert und Albert der Grosse.

Wogegen Avicenna vor Allem protestirt, ist die Trennung des rein empirischen, des logischen und metaphysischen Moments der Principien[32]).

---

[30]) Albertus. De praed. II. 3. p. 13. sq. p. 14 A. Avicenna liber sextus fol. 47. col. 1: mit Beziehung auf Aristoteles De anima III. 8. 431. b. 20. (Trendelenburg. p. 96): εἴπωμεν πάλιν ὅτι ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα . Illud autem quod dicitur quod ipsa anima fit ipsae res intellectae, impossibile est secundum me. Hoc enim intelligo quod dicitur quod una res fiat alia, neque intelligo qualiter hoc esse possit; quicquid enim deponit unam formam et induit aliam, ipsum est cum prima forma aliquid et cum secunda aliud.

[31]) Ischârât Cod. Spr. 1803 f. 170 b. Vgl. Haneberg l. c. S. 232. Albert, de Praed. VII. 2. p. 76. B. Avicenna Porphyrium redarguit, quod omissa determinatione accidentis cujus intentio nota non erat, statim processit ad descriptiones ipsius . ib. p. 74. A.

[32]) Avicennae Logica f. 12. r. A. Usus fuit, ut, cum quinque haec distinquerentur, diceretur secundum hoc, quod uno respectu sunt naturalia, et alio respectu logicalia et alio intellectualia, et fortassis etiam diceretur quod uno respectu sunt absque multiplicitate; et fuit usus, ut tractatus de his poneretur continuus cum tractatu generis et speciei, quamvis hoc commune sit quinque universalibus. Albertus lib. de causis l. I. tr. I. c. 2. T. V. p. 529 b. et horum (530 a.) ut dicit Avicenna aut esse motus est ut

6. Damit soll nicht etwa im Interesse der Causalität die Substanzialität geopfert werden. Die berechtigte Unterscheidung und die Trennung schliessen sich aus.

Aus dem Gesichtspunkt der Ontologie ergibt sich der Unterschied des rein activen Princips von dem rein passiven, der sogenannten materia prima, oder des substanziellen Unterschiedes von Schöpfer und Geschöpf — als der beiden Gegenpole der ontologischen Bewegung.

Das ist die objective Seite des Princips. Von der subjectiven Seite oder von dem Standpunkt der Noetik ergibt sich das sich gegenseitig ergänzende Begriffspaar der intellectuellen Activität und Receptivität, je nachdem der erkennende Verstand unter dem Gesichtspunkt der Thätigkeit als solcher, oder der Receptivität in Folge der Bethätigung in Betracht kommt (des intellectus agens und intellectus possibilis) [33]).

Die Frage nun, wie sich der intellectus agens zu dem possibilis hinsichtlich seiner Substanzialität verhalte, ist die eigentliche Kernfrage und das „Kreuz" der Araber.

Gegenüber der objectivistischen Umdeutung, wonach das Wesen der Wissenschaft eine Qualität in der Seele wäre, wird Avicenna als Repräsentant der reinen aristotelischen Noetik aufgeführt, welche für die intellectuelle Natur des Begriffs gemeinsam einsteht [34]).

Dass Avicenna die Möglichkeit des Begriffs auf seine universalistische Application reducirt, wissen wir.

---

essentiale aut aliud de esse ut generatorum aut consequens esse; propter quod et Philosophus dicit, quod motus est a generante.

[33]) Vgl. oben not. 14. 17. Vgl. Haarbrücker II. 328. Renan, Averroës. Paris 1867. p. 217. p. 231. 251, die Behauptung Renan's: Avicenne est le grand maître d'Albert. La forme de son commentaire est celle d'Avicenne; Avicenne est cité à chaque page de ses écrits, tandis qu'Averroès ne l'est qu'assez rarement, ist theilweise übertrieben. Vgl. übrigens die hohe Meinung Abdollatif's, der die ganze Philosophie in Avicenna zu finden wähnt. (Steinschneider, Farabi S. 29.)

[34]) Vgl. not. 11. De an. p. 165 B: Sed isti (Latini) in principiis non conveniunt cum Peripateticis: si enim scientia sit qualitas in anima, tunc scientia non est universale id quod est in intellectu, quod est ubique et semper. Peripatetici concorditer dixerunt quod universale secundum actum non est nisi in anima, et quod universale continuatur in intellectu separato. Et haec est objectio Avicennae in quam omnes concordaverunt.

Die Psychologie des Avicenna ist fast durchweg eine Apologie der Substanzialität des erkennenden Geistes, dessen eigentliches Wesen in dem Unberührtsein und Fürsichsein vielfach bis zum Excesse betont wird [35].

Hier bewegt sich Avicenna auf der damals gemeinsamen Tradition.

7. Doch biegt die fortwährende Isolirung des sinnlich empirischen Momentes der Erkenntniss von dem geistigen — im Dienste der muslimischen Theologie, wie Haneberg bemerkt [36] — von Zeit zu Zeit in jene Ueberspannung über, wie sie systematisch Averroës durchgebildet hat.

Alexander von Aphrodisias gewinnt im Geiste des hochbegabten und scharfsehenden Avicenna die Oberhand.

Die Receptivität des Geistes (νοῦς δυνάμει) erscheint unter dem Gesichtspunkt lediglicher Passivität, als intellectus materialis nach Alexander; und dieser lediglich passiv vorgestellte Intellect ist das dem Menschen substanziell eigenthümliche Erkenntnissvermögen [37].

Die richtige Fassung der Actualität der Denkseele im aristotelischen Geiste, für welche Avicenna einzutreten geneigt ist, erlahmt; und neuplatonische Reminiscenzen der μεθέξις, des Ausströmens der Erkenntniss aus den Regionen der jenseitigen reinen Intelligenzen in den passiven Menschengeist, treten in den Vordergrund.

---

[35]) Avicenna, de anima c. 9. fol. 30. p. 1: Et omnis res, quae non indiget in operatione sua proveniente ab essentia sua re alia, quae ipsam adjuvet: nec etiam indiget re alia, quae ipsam adjuvet ut stet per se. Praesuppositio enim standi per se praecedit praesuppositionem processionis operationum per se. Haec ergo virtus est substantia per se existens. Anima ergo rationalis est substantia. Vgl. Stöckl, Gesch. d. Ph. des Mittelalters II. S. 40 ff. Brentano, Psychologie des Aristoteles, S. 8. ff.

[36]) Haneberg S. 233.

[37]) Avicenna, Liber Sextus. fol. 47. col. 2. (not. 30 fort.) Restat ergo . . . ut discere non sit nisi acquirere perfectam aptitudinem conjungi se intelligentiae agenti, quousque fiat ex ea intellectus, qui est simplex, a quo emanent formae ordinatae mediante anima in cogitatione. Aptitudo autem quae praecedit discere est imperfecta; postquam autem discitur est perfecta . . Ipsa autem inspectio est conversio animae ad principium dans intellectum. Solet anima conjungi intelligentiae et emanat ab ea virtus intellectus simplicis etc. Vgl. Haneberg, S. 246.

So schwer es ist, die in diesem Punkte auseinandergehenden Anschauungen richtig zu fassen und klarzustellen; soviel ist durch Vergleichung der lateinischen Uebersetzung mit dem arabischen Original sicher [38]), dass Albert den Avicenna im Ganzen richtig fasst. Nämlich die Art und Weise, wie sich Avicenna die Vermittlung des Erkennens vorstellt [39]), ist die gefährliche Stelle. Hier bricht die neuplatonische Mystik herein, und überwältigt die Klarheit der Energie des aristotelischen Erkennens.

8. Das Staunen über den Vorwurf, den Albert dem ihm so hochstehenden Avicenna, wie dem Averroës macht, dass sie unfähig sind, den specifischen Grund des actuellen Erkennens anzugeben [40]), nimmt sofort ab, sobald man die verschiedenen Aeusserungen im Zusammenhang miteinander vergleicht. Avicenna sowohl als Algazel, bemerkt Albert, sind nicht im Stande, den Grund der Unterscheidung von Gattung und Art zu bezeichnen, und die Ursache der Veränderlichkeit unserer Wahrnehmungen anzugeben; weil sie das punctum saliens, das im Acte

---

[38]) Schârât fol. 82. b. verglichen mit el-Schefâ (lat. Liber Sextus p. V. c. 5. f. 44 b.) Haneberg S. 235. ff. das. S. 238, die Auffassung Scharastani's, und Dandins' Commentarius in Arist. libb. de anima. Paris 1611. p. 1950 sq.

[39]) ib. not. 39. vgl. Munk, Mélanges p. 365. Schahrastani II. p. 312, 328; characteristisch daselbst 329 das Bild von dem Eindruck der Form in die Seele als einen Spiegel. Dagegen die Anwendung des aristotelischen Begriffes φύσις (Phys. II. 1.) als principium motus et quietis bei Avicenna. Schmölders p. 106. sq. Bei Alpharabi. De intellig. f. 68. ist das Bild vom Wachse.

[40]) Alb. de an. l. III. c. 9. 165 a. T. III. Contra autem dictum istum (Avicennae, vgl. not. 44) sunt praecise quatuor rationes, quarum prima est: quia adhuc quasi est ut prius. Qualiter possibilis per intellecta non remanentia in ipso acquirat aptitudinem se conjungendi agenti: de hoc enim nullam assignant causam. Secunda autem est: quia secundum hoc immediate agens continuatur possibili post scientiam, et cum sit incorporeus et separatus, videtur, quod eadem ratione continuatur ei etiam ante scientiam, et sic semper continuatur ei ut videtur. Tertia autem est si solum agens largitur formas intellectas, cum ipsae discerent genere et specie, debet assignare Avicenna quae est causa differentiae. Quarta autem est: quia cum convertitur possibilis ad agentem tunc fluunt formae intellectae ad ipsum possibilem: cum ergo agens habens se uno modo; formae fluentes ab ipso receptae immateriali erunt uno modo: et hoc est falsum: quia modo fluent formae quaedam, et cras aliae, sic etiam de aliis . . .

der Abstraction sich realisirt [41]), nicht beachten. So komme es, dass sie auf der einen Seite die Bedeutung des intellectus possibilis unterschätzen, nach der andern überspannen.

Wirklich erklärt Avicenna den intellectus possibilis (materialis) als das eigentliche Subject, von dem die Aussagen des Erkennens gelten [42]).

Diesem materiellen Verstand tritt ein von dem Wesen des Menschen verschiedenes kosmisches Princip gegenüber [43]).

Avicenna gebraucht das Bild vom Sehen und von der Sonne — und dieses ist ja seit Aristoteles das stetige Bild, um den Process des Erkennens aufzuklären — jedoch nicht ganz im aristotelischen Sinn, sondern objectivistisch gewendet.

Dass der letzte Grund des Lichtes, des objectiven und subjectiven, die Sonne ist: das gilt allgemein als concedirt. Darum dreht sich hier die Frage nicht.

Es frägt sich, ob die Ursache des actuellen Sehens im Sehenden ist, oder nicht. Und die letztere Alternative ist diejenige, auf welche die neuplatonisirende Noetik überhaupt hinausgeht [44]).

---

[41]) Albert. De intellectu et intelligibili tr. II. c. 1. T. V. 247. a. sq.

[42]) Avicenna. Lib. Natur. VI. p. 5. c. 2. Init.: conf. Albert de an. l. III. tr. III. c. 9. T. III. 165 a.: Relinquitur ergo quod formae intellectae sunt in intellectu agente et quod per addiscere acquirit anima aptitudinem convertendi se ad intelligibilia vel intelligentiam, quae larga est in dandis speciebus intelligibilibus.

[43]) Avicenna. Lib. Nat. VI. p. 5. c. 4. c. 5. Dicemus, quod anima humana prius est intelligens in potentia, deinde fit intelligens in effectu. Omne autem quod exit de potentia ad effectum, non exit nisi per causam, quae habet illud in effectu et extrahit ad illum. Ergo est haec causa per quam animae nostrae in rebus intelligibilibus exeunt de potentia ad effectum. Sed causa dandi formam intelligibilem non est nisi intelligentia in effectu, penes quam sunt principia formarum intelligibilium abstractarum . cujus comparatio ad animas nostras est sicut comparatio solis ad visus nostros. quia sicut sol videtur per se in effectu, et videtur luce ipsius in effectu, quod non videbatur in effectu, sic est dispositio hujus intelligentiae quantum ad nostras animas . . . quia intellectus in potentia non erit ad effectum nisi per intellectum qui semper est in actu, et quia cum conjunctus fuerit intellectus, qui est in potentia, cum illo intellectu qui est in actu aliquo modo conjunctionis, imprimetur in eo secundum aliquem modum formandi, ille qui est accomodatus ab extrinsecis.

[44]) not. 42. fortgef.: et quotiescunque convertitur (intellectus noster) ad eam (intelligentiam puram) emanant ex ea in animam intellectus multi;

Nach der Ansicht dieses hybriden Idealismus — Neuplatonismus — fällt der eigentliche Erkenntnissgrund nicht in, sondern ausser den Menschen[45]).

Der Mensch ist nicht von Natur intellectuell, sondern wird es durch eine — auf Plotin und Proclus zurückführende — Art hierarchisch-astrologische Emanation der Gestirngeister oder Intelligenzen[46]).

Albert gibt zwei Gründe an, welche den Avicenna in einigen Punkten (in aliquibus) zu dieser neuplatonisch-emanatistischen Anschauung verleiteten.

Der erste Grund ist eine falsche Identificirung des specifischen Erkenntnissactes des Menschen und der angeblichen Wirkung der sogenannten Intelligenzen.

Aus dieser supponirten Identität schliesst Avicenna auf die Identität der Natur.

Der zweite Grund lautet dahin, dass in dem Wesen der Intelligenz eine lediglich active Seite, keineswegs aber eine Receptivität gegenüber der Sinneswelt liege[47]).

---

et haec est conjunctio nostra ad intelligentiam separatam et per illam ad omnes alias separatas: ideo dicunt isti (Avicenna, Algazel) quod etiam verum est secundum aliquem modum etiam post addiscere et scire intellectus est in potentia ad considerare: sed haec est potentia propinqua... est autem potentia ista in hoc quod possibilis non habet in se intelligere: quia statim ut convertitur ad agentem habebit illum.

[45]) Albertus de anima l. III. tr. III. c. 8. T. III. p. 140. Quaerunt autem nonnulli Anaxag. sequentes, quos in aliquo videtur sequi Algazel et in aliquibus Avicenna qui propter dictas dubitationes dixerunt nullam partem animae esse intellectum. Dixerunt autem, quod omnis natura intellectiva est separata et nulli habet aliquid commune, et ideo non est intellectualis maturae homo, sed intellectivae. Sed intelligentiae tantum (sunt intellectualis naturae), et has ponunt in decem ordinibus cuilibet coelo . .

[46]) Avicenna Metaph. tr. IX. c. 4. cf. Alpharabi Font. Quaest. c. 8. Avicenna lib. Natur. VI. p. 5. c. 5. Vgl. die ausführliche Darlegung bei Haarbrücker II. S. 266. 328 ff. Schahrastani S. 383 ff. Brentano Psych. d. Arist S. 10. ff. Vgl. Landauer S. 417.

[47]) Albertus de an. l. III. tr. III. T. III. c. 8: Hoc autem confirmant per duas rationes, quarum una est: quoniam ea quorum operatio substantialis est eadem, sunt eadem in natura: operatio autem intelligentiae in nobis et operatio intelligentiarum separatarum est una et eadem, qua (quae) est dare formas speculationis et dividere eas: ergo quod est in homine in natura intellectuali, est aliquid intelligentiae separatae. Alia autem est ea, quae jam

Daher wird diesen Intelligenzen ein lediglich activer — aprioristisch fester Gehalt vindicirt, ähnlich wie den sogenannten „reinen Formen" Kant's — und das empirische Moment der Wissenschaft ausgeschlossen.

Somit wird durch den ursprünglich hybriden Idealismus aprioristisch fester oder präexistirender Erkenntnissformen, die als „reine Intelligenzen" hypostasirt sind, das eigentlich actuelle Erkennen, soweit von einem solchen noch die Rede sein kann, in ein vorwiegend passives, positivistisches „Bestimmt-Afficirtsein" herabgedrückt [48]).

9. Wieder wird auch bei Avicenna auf das Bild der tabula rasa recurrirt [49]), das sogar bei so hochbedeutenden Männern (tam clarissimorum virorum) seiner eigentlichen Pointe verlustig geht, indem das tertium comparationis nicht im echt peripatetischen, sondern im mechanisch-dualistischen Sinn umgedeutet wird.

Die ganze Bedeutung des intellectus possibilis — der tabula — löst sich in die passive habitudo oder Aufnahmsfähig-

---

saepius inducta est: quoniam intelligentiae non sunt nisi ut moveant subjecta sibi et non ut moveantur ab ipsis: et ideo dicunt, quod intellectus moveri non potest a phantasmate: sed ipsemet habet formas et dat eas sicut intelligentiae separatae.

[48]) Alb. de an. l. c. p. 140 b. bemerkt ausdrücklich: Et in hoc secundo non consentit Avicenna nec Algazel: quia dicunt, quod sicut via non est amplius necessaria, quando est perventum ad domum in qua manendum est: et sicut scalae non sunt necessariae ei qui jam exaltatus est in solio: ita phantasma non est necessarium ei qui jam habet habitum scientiae: et ideo saepe intelligimus nihil omnino de particulari curantes vel reminiscentes ista.

[49]) Alb. de an. p. 164. B. c. 9: Huic etiam quaestioni satisfacere attendit Avicenna et insecutor ejus Algazel dicentes, quod in veritate intellectus possibilis est in nobis primo sicut tabula rasa et planata . . . quia cum addiscit homo acquirit formas intellectas per hoc quod agens denudat eas et conjungit eas intellectui possibili: et cum quaelibet illarum formarum intellectualitatis accipit ab agente, oportet quod possibilis in qualibet convertatur ad agentem: et cum perfecta fuerit conversio ejus ad agentem, tunc conjungitur intellectui agenti ut formae et tunc per ipsum intelligit separata: et ideo addiscere nihil aliud est nisi acquirere perfectam habitudinem, quae materialis ad agentem convertatur, quam cum acquirit tunc omnia scit actu ex hoc quod convertitur ad agentem largientem ei formas intellectas: quia ex ipsa (intelligentia) in animam omnes formae intellectae . .

keit heterogener, aus der sogenannten Intelligenz fliessender, fertiger Erkenntnissformen auf. Das für die echte Peripatetik so fundamentale Erfahrungselement steht der transcendentalen sogenannten Wissenschaft als indifferente Passivität gegenüber.

Die „Anschauungsformen“ (formae intellectus speculativi) und die Empirie haben eine conträre Herkunft [50].

Hier geht nun die Abweichung des Avicenna von der echten Peripatetik aus, namentlich aber erhellt die Grundverschiedenheit der Anschauungen der arabischen und christlichen Scholastik bei gemeinsamer Terminologie [51].

Dass ein Albert und seine Schüler [52] hier richtig gesehen und sich gegen diese [53] gnostischen Mittelinstanzen in der Noetik erwehrten, kann ihnen kaum zum Vorwurf gemacht werden.

10. Wie Avicenna auf der einen Seite zugleich für die Substanzialität und somit auch Einheit des erkennenden Verstandes eintreten kann [54], ist bis jetzt kaum aufgehellt; so sehr die Rücksicht auf die Orthodoxie bei Avicenna nachweisbar ist, und auch bei anderen Arabern insoweit nothwendig war, dass sie dem Theismus widersprechende Theorien durch Zweideutigkeit deckten.

Albert versäumt es nicht, auf den Grund hinzuweisen, der zu der Verdoppelung des Verstandes im Sinne des Avicenna

---

[50]) De an. fort.: Dicunt enim isti, quod cum formae intellectus speculativi sunt in anima, quas homo intelligit, quando vult, aut sunt in anima sicut in thesauro, aut sunt ita in anima quod licet non sint in ipsa sicut in subjecto, habet tamen eas quando vult. not. 42, not 44. conf. Avicenna el-Schefâ. Haneb. S. 235 ff.

[51]) Vgl. Haarbrücker III. S. 328. Haneberg. S. 239 ff. ib. S. 242 über die Wendung des Sprachgebrauches, um eine Verdoppelung des Verstandes in ratio und intellectus zu begründen.

[52]) cf. Thomas. De substantiis separatis ed. Nemaus. T. I. 444. Vgl. Landauer S. 338, der Beweis für die Substantialität der Seele.

[53]) Conf. Averroës Metaph. XII. T. VII. f. 143 A. col. 1. 43, gegen Alpharabi.

[54]) Vgl. oben. Haneberg, 240 ff. Albert de unit. intellectus contra Av. T. V. 233. c. 7. (Vgl. Plato not. 75.) et est objectio Avicennae et cujusdam Theodori qui imitatur ipsum: et fundatur super propositiones istas, quod cum forma educatur de materia, modus essentialis quem habet essendi, est a differentia (p. 234) specifica et non ab efficiente . . .

Bemerkenswerth ist, dass in dem Kusari des Jehuda Halevi (Cassel, 1. Ausg. S. 385) Jbn Sina schlechthin als der „Philosoph“ der Araber bezeichnet wird.

Eine Hinneigung zu der Fassung der materia prima bei christlichen Philosophen lässt sich bei Roger Bacon nachweisen [60]), ebenso bei Duns Scotus, welcher jedoch die. drohende Kluft des Dualismus durch Verweisung auf die absolute Actualität des ersten Princips wieder schliesst.

XI. Algazel.

1. Algazel (Abu Hamed-Mohammed-Ibn-Mohammed-el-Gâzâli, geb. 1058, gest. 1111) wird von Albert nicht häufig, und da als Schüler und Parteigänger des Avicenna genannt [1]).

Dass er mehr noch als Avicenna im apologetischen Interesse die philosophischen Disciplinen bearbeitet hat, ersehen wir aus der Uebersetzung der Eingangs- und Schlussworte der Logik (Makâcid) von Munk [2]).

In der Behandlung der logischen und noetischen Fragen folgt Algazel nach seiner ausdrücklichen Versicherung der Tradition des Alpharabi-Avicenna.

So namentlich in der Realienfrage, wo bei ihm, wie bei seinem Lehrer Avicenna eine Opposition gegen die Plotin'sche Verrückung des logischen Substanzbegriffes in die Jenseitigkeit der Apophase bemerkt wird [3]).

---

[60]) Vgl. Werner, Psychologie etc. des Roger Baco. S. 24 ff.

[1]) Algazelis Logica et Philosophia Venet. 1506. über den arab. Text, vgl. Gosche, S. 273—286.

[2]) Dictionnaire des Sciences II. p. 506. Gosche: Ueber Ghazzâlis Leben und Werke. Abhandlungen der königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1858. S. 24. Vgl. S. 310. Die Skizze von dem systematischen Werke Fakhraddîn al-Râzi's des Schülers Ghazzâlis. S. 250. Analyse der Schriften Ghazzâlis.

[3]) Algazalis: De divisione entis. c. 7. (sine pag.) Primum est quidem intentio, quae dicitur universalis . Suum esse est in intelligibilibus, non in singularibus . Quidam vero audientes hoc, quod dicimus, quod omnes homines unus sunt in humanitate . . . putaverunt quod . . . homo universalis sit aliquid ens unum numero existens in singularibus . . . Hic autem primus error est . . . intellectus enim recipit formam hominis . . . singuli enim homines non differunt in humanitate ullo modo.

Es ist somit Algazel in den logischen Fragen und in der Ontologie auf der Bahn der ächten Peripatetik, welche abstract jenseitige Allgemeinheiten als Fictionen bezeichnet [4]), eine Trennung des objectiv singulär Existirenden und subjectiv als allgemein Gedachten als unphilosophisch darthut.

Das Räthsel, wie sich mit dieser in jeder Weise correcten philosophischen Anschauung ein noch schärferer Dualismus als wie bei Avicenna verbinden konnte, erklärt sich aus der jetzt allgemein bekannten Tendenz, nach welcher der theoretische Theil einem praktischen Zwecke, nämlich der „Destruction“ der vom muslimischen Gesichtspunkt heterodoxen Philosophie dienen musste [5]).

So ist es erklärlich, dass Algazel zu einem Gegner der platonischen Ideenlehre nebst Alpharabi und Avicenna von Albert gemacht wird und zugleich zu einem Vertreter jener Sorte des Apriorismus, der auf einem psychologischen Dualismus oder einer „Verdoppelung“ des Verstandes aufgebaut ist [6]).

Obwohl Algazel und seine Vorgänger einen sensistischen und idealistischen Nativismus und Occasionalismus zugleich verwerfen, weil beide ja immer die Kernfrage überspringen, „welches denn die Natur der rationellen Seele sei, welche die (vermeintlich angeborenen oder durch einen deus ex machina à la Berkeley garantirten) Formen festhalte“; obwohl sie ferner die in der

---

[4]) Algazelis. De div. entis. c. 7. fortgef.: Universale igitur, secundum hoc quod est universale, existit in intellectibus non in singularibus . . veritas enim humanitatis est in singularibus et est in intelligibilibus utrisque . . . Universale non potest habere plura singularia, nisi unumquodque eorum discernatur ab alio differentia vel accidente; si enim accipiatur universalitas per se nuda sine aliquo superaddito, quod adjungatur ei, non potest imaginari in ea numeratio et singularitas. Gosche S. 290 über die vierfache Vernunft des Ghazzâli, die an den Unterschied des int. materialis und aquisitus des Alexander erinnert.

[5]) Dictionnaire. II. 506. Munk's Uebersetzung: Il m'a donc paru nécessaire, avant d'abonder la refutation des philosophes, de composer un traîté ou j'exposerai les tendances générales de leurs sciences . . . . mon but est uniquement de faire connaître les résultats de leurs paroles . . . zum Schluss: Nous commencerons après cela le livre de la Destruction des philosophes, à fin de montrer clairement tout ce que ces doctrines renferment de faux. Vgl. Steinschneider Farabi. S. 8. ff.

[6]) Vgl. Avicenna. not. Albert de an. l. III. tr. III. c. 9. p. 164. T. III.

luftigen Höhe subjectiver Willkür stehenden „Bewusstseinsformen" einer geeigneten Kritik unterziehen, so treffen sie doch den Fragepunkt nicht.

2. Albert ist sichtlich einverstanden mit den kritischen Erörterungen der Araber gegenüber der gemeinsamen Grundlage des modernen Kriticismus und Phänomenalismus, nämlich dem durchaus erschlichenen und dogmatistisch beschränkten Bewusstseinsinhalt [7]), gleichviel ob er wie bei Cartesius-Berkeley-Malebranche auf einer theologischen Stütze, oder wie bei Spinoza auf pantheistischer Hypothese, oder wie bei Bacon-Locke-Hume auf sensistisch-skeptischen Vorurtheilen beruht [8]).

Sobald man nämlich das vermeintliche „Bewusstsein" nur anfassen will, wird es je nach dem individuellen Standpunkt substanziirt, je nach dem besonderen Interesse mit einem Inhalt versehen, d. h. als actuelles betrachtet. In dieser stillen subreptio liegen dann selbstverständlich alle Consequenzen der beliebigen „Wissenschaft" bereits im Keime vor.

In jeder dieser verschiedenen Velleitäten tritt das „Bewusstsein" als eine Wirklichkeit auf im Gegensatze zu der Individualität des Lernenden und dem Acte des Lernens, der dabei eigentlich ausser Betracht kommt; da ja das fragliche „Bewusstsein" in gleicher Weise ebenso vor als nach, als auch ohne actuelle Bethätigung des Verstandes je nach Bedürfniss sowohl von dem Dualisten, Illusionisten, Ontologisten, Pantheisten, Empiristen und Skeptikern mit zweifellosem Recht angerufen wird. Dass jede Secte somit „wissenschaftlich" κ.ε. ist, ist ebenso selbstverständlich [9]).

---

[7]) Vgl. Steinschneider, Farabi. S. 9. S. 8. n. 15. Die Consequenzen des Dualismus des Avicenna, die in Gâzâli sich in Skepticismus verlaufen.

[8]) Nach Gosche S. 291 schliesst sich Ghazzâli's Theorie der Intuition an die Lehre vom „Gemüthe" an, vgl. das. 289 über den — religiösen — Utilitarismus als Eintheilungsgrund der Wissenschaften.

[9]) Vgl. Avicenna not. 48. Albert de anima. l. III. Tr. III. cap. 9. p. 165 a. Avic. not. 54. Vgl. die lat. Uebersetzung bei Gosche S. 282: Perfectio anime constat in duobus: munditia sc. et ornatu . . ornatus vero ejus est ut depingatur in ea certitudo veritatis ita ut revelentur ei veritates divinae . . . Anima ergo speculum est: nam et depinguntur in ea formae totius esse cum munda et tersa fuerit a sordidis moribus.

Dass sodann all' diese Bewusstseinshypothesen zerbrechliche Krücken sind, welche durch ihre eigene Dialektik immer zu der Alternative führen: entweder hat die Seele dieses Bewusstsein substanziell in gleicher Weise vor wie nach der actuell empirischen Bethätigung der Beobachtung, des Experiments; oder die Substanz dieses Bewusstseins liegt jenseits in den „Anschauungsformen" eines der Erfahrungswelt jenseitigen Verstandes, der sogenannten Intelligenz [10]): fordert die Consequenz der Logik.

Die Araber, fährt Albert fort, glaubten eher noch den Verstand zu retten, indem sie das Wesen der actuellen Gedanken- und Wissensenergie in eine ledigliche Vorbereitung oder Empfangsnahme fertiger, durch eine jenseitige actuelle Intelligenz mitgetheilter Wissensformen umbogen; als unrettbar den Consequenzen der ersten Alternative, dem Agnosticismus, zu verfallen.

Um die Noetik vor der Selbstauflösung zu retten, flüchtet sich Algazel zur vermeintlich unerreichbaren Höhe neuplatonisirender Mystik, welche lieber den Einfluss der sinnlichen Wahrnehmung preisgibt, und die Substanz der Wissenschaft zuletzt in die Mittheilung der sogenannten Intelligenz verlegt, statt in die mühesame Arbeit des Forschens [11]).

3. Dass der Fragepunkt des Erkenntnissprocesses, welches die Natur des Actes der Erkenntniss sei, und welches die das specifisch actuelle Erkennen veranlassende Kraft — trotz aller Mühe — umgangen wird, versäumt Albert nicht, zu bemerken.

Dass Aristoteles „den Intellect Theil der Seele genannt, wodurch diese erkenne und wisse" [12]), haben diese Mystiker gar nicht in Betracht gezogen.

---

[10]) Albert. p. 165. De an. T. III. A. Videtur autem quod oporteat dici, quod nihil habeat anima plus quam ante discere habuit, aut oportet, quod sint formae speculatae intellectu agente: constat autem, quod posteriori modo dici non potest: quia tunc eodem modo ad intelligendum esset dispositus, et ante scientiam et post, et esset semper impossibilis ad sciendum.

[11]) Vgl. Gosche. l. c. S. 263. über die sufistischen Schriften Gazzâli's: „Himmelfahrt der Wollenden" und „Nische der Lichter": deren Tendenz gegen die griech. Philosophen geht. Vgl. Dukes, S. 91 ff.

[12]) Alb. de an. T. III. 140 a. sq. Dazu wäre ein Vergleich mit der von Gosche (S. 267) n. 32 angeführten Schrift Gâzzâlis „Die vernünftigen Erkenntnisse und die göttlichen Satzungen" wünschenswerth. Nach Gosche wird der Unterschied der Empfindung und der Reflexion besonders behandelt. Ob

Dass die aristotelische Psychologie, welche an der substanziellen Einheit des Seelenlebens — trotz einiger nicht zu verkennender Schwierigkeiten — als dem Grundcanon festhält, den Dualismus und Mysticismus zugleich im Keime ausschliesst — wird von Albert namentlich gegen Ibn Gebirol des Breiten auseinandergesetzt [13]).

Ob die Ueberzeugung Gâzzâli's [14]), dass Farabi und Avicenna echte Aristoteliker und gerade desshalb Ketzer seien, für die Philosophie der Genannten oder für die Auffassung Gazzali's charakteristisch ist, haben wir nicht zu erörtern.

Nicht ohne Bedeutung ist es, dass mit dem Apologeten des Muslimismus im Oriente, Gazzali, die Philosophie der Araber im Orient ihren Abschluss fand. Der ursprüngliche Versuch der arabischen Philosophie im Orient, die Harmonie von Glauben und Wissenschaft, hat in sein Gegentheil, den philosophischen Skepticismus auf der einen und die sufistische Contemplation auf der andern Seite umgeschlagen [15]). Gleichwohl hat er die philosophische Gestalt der arabischen Wissenschaft wesentlich beeinflusst.

XII. Abubacher.

1. Als Vorgänger des Averroës hat Abubacher — Abu Bakar Râzi — für Albert eine gewisse Bedeutung [1]). Es liegt hier nach Albert jene Phase neuplatonisirender Peripatetik vor, welche wir in Alpharabi getroffen, nämlich die idealistische, die sich gegen die Psychologie des Empirismus, wie dieselbe in Alexander vorlag, erwehrt [2]), nämlich gegen das Grunddogma derselben, dass

---

Albert's Polemik allein auf der schon etwas getrübten Auffassung des Averroës beruht (Gosche S. 268), ist schwer zu bestimmen.

[13]) De an. p. 141 b.

[14]) Steinschneider Farabi, S. 9. ff. vgl. Gosche l. c. S. 268 ff. Analyse des Ghâzzâli'schen Hauptwerkes: Destructio philosophorum.

[15]) Vgl. Gosche S. 289 ff.

[1]) Munk, Dictionnaire III, p 154.

[2]) Albertus, De causis l. II. c. 10. T. V. p. 646 b. Abubacher autem non minus invenitur errasse, quamvis visus sit errorem Alexandri corrigere: hic enim dixit verum quidem esse, quod omnis substantia corruptibilis est, quae vel composita est ex contrariis, vel delata super id quod compositum est sicut endelechia corporis. Dixit etiam verum esse, quod intellectualis

die Seele oder der aufnehmende Verstand wesentlich die oberste Entwicklungsstufe (endelechia) der physischen Kräfte des Organismus sei. Gleichwohl stelle sie etwa nach Art des modernen Phänomenalismus oder Kriticismus den substanziellen Charakter der intellectuellen Natur im Menschen in Abrede (non esse naturam intellectualem in homine per substantiam). Das Substrat der intellectuellen Energie suche sie in einem Etwas (esse quoddam), das etwa der St. Mill'schen possibility of sensations vergleichbar sei, analog den verschiedenen Lichtreflexen, deren substanzielle Differenz aus der Differenz der Proportion der Körper und des Strahles erzeugt werde [3]).

Dass die so zugerichtete „reine Vernunft" Abubacher's von dem kräftigen Zug der Dialectik ausgeblasen werde, wird sofort hinzugefügt.

Denn dieses vermeintliche Etwas (heisse man es, wie man wolle), stehe entweder rein in der Luft, oder es entpuppe sich als intellectus materialis des Alexander, der dann sofort sensistisch als Vermögen der Phantasie bezeichnet wird, das wohl in dem Menschen sich finde, sich aber zur intellectuellen Seele conträr verhalte, d. h. nicht Theil derselben sei [4]).

---

natura in homine non est endelechia corporis, sed non esse naturam intellectualem in homine per substantiam, sed per esse quoddam: sicut naturá lucis et substantia non est in terso et polito et pervio nisi per esse quoddam, et non per substantiam . .

[3]) De an. l. III. tr. I. c. 6. 137 a: Abubacher autem magnus apud Arabes et Avempace . . consenserunt quod in hominibus omnibus praesentibus, praeteritis et futuris unus et unicus numero et specie est intellectus. Et quaerentes qualiter ille continuaretur homini cuilibet, non continuationem illam viderunt et unionem causari ex parte intellectus possibilis vel agentis cum ambo sint separati et immixti et nulli habentes aliquid commune . . .

[4]) cf. l. c. de caus. De anima l. III. tr. III. c. 8. p. 163 b. Solvebant autem istam quaestionem sicut et Alpharabius et post eum Albubachel, quod intellectus est natura hominis et est separatus: et ideo quando per intelligibilia perficeret operationem suam, quae est creare et facere intellectus speculationis: et tunc quasi liberatus intelligit per seipsum ea qnae sunt separata. — Cf. Averroës de an. l. III. T. VI. f. 163 A. 19: Abubacher autem et Avempace videntur intendere in manifesto sui sermonis, quod intellectus materialis est virtus imaginativa, secundum quod est praeparata ad hoc quod intentiones quae sunt in ea sint intellectae in actu et quod non est alia virtus substantia intellectus praeter istam virtutem.

Da nun diese sensistische Phantasie ausserhalb des Intellects steht, und mit ihr zur Erklärung des intellectuellen Processes nichts anzufangen ist, so ist man wieder auf den psychologischen Dualismus des doppelten Verstandes angewiesen, wie bei Avempace, der diese Consequenz ehrlich zieht und neben der menschlichen Erkenntnisskraft für die sinnliche Erfahrungswelt noch eine „schöpferische" Intelligenz hereinführt, deren schöpferische Begriffe (intelligere per seipsum) ohne harte Arbeit realisirt würden [5]).

Aristoteles liegt in zwei Hälften zerspalten, in eine positivistisch-nominalistische und eine pantheistisch-realistische.

2. Auf der einen Seite liegt der monistische (unus numerus et specie) numerisch und begrifflich Eine Intellect. Um der unvermeidlichen Consequenz des Panlogismus zu entkommen, haben die anderen sich zu einem falschen Anthropologismus geflüchtet, der den menschlichen Verstand mit der Phantasie, d. h. dem sogenannten Sinnesvermögen identificirt und eigentlich Positivismus ist; während der intellectus agens, der „Geist", in dem Erkenntnissprocess in die Jenseitigkeit des sogenannten „absoluten" Wissens (intellectus separatus) verlegt wird [6]).

---

[5]) De an. T. III. 163 B. fort. Avempace autem post hos (Abubacher und Alpharabi) veniens addidit, quod homo secundum intellectum habet duas vires: unam humanam quam habet in quantum colligatur phantasmatibus, alteram autem divinam quam habet secundum quod est vestigium intelligentiae separatae. Per humanam intelligit concepta cum materia, per divinam autem separata. Omnes autem isti tres habent unam rationem, sed dupliciter arguunt ex illa . . . Vgl. De unit. int. (Summa th. II. tr. XIII. qu. 77. m. 3. T. 18. p. 385). Die Beziehung Abubacher's zu Alexander.

[6]) Albertus M. de an. l. III. tr. I. c. 6. T. III. p. 137 A. not. 3. fort. Viderunt autem ab alia parte, quod id quod est unum specie et numero apud omnes, unam numero et specie haberet perfectionem: et sic deberet sequi (37. B.) quod uno homine accipiente scientiam, quilibet homo haberet scientiam eandem, quod viderunt minime fore verum, et ideo dixerunt in anima rationali non esse intellectum separatum nisi agentem: possibilem autem intellectum esse conjunctum corpori: eo quod hoc nihil aliud est quam phantasia: phantasmata enim sunt potentia intellectus, et efficiuntur ut dicunt, actu intellectus, quando separantur ab intellectu agente: et quia phantasia non est una apud omnes per phantasiam continuantur et uniuntur intellectum et intellectus eum particulari quolibet homine.

So ist aus dem Monismus ein psychologischer Dualismus geworden.

Der erstere, sensistische Anthropologism verflüchtigt sich in einen physiologischen Phänomenalismus. Der intellectus materialis oder die sinnliche Vernunft hat eine bloss phänomenale oder Scheinbedeutung [7]).

Darum erklären sie rundweg, dass es einen Verstand als Subject des Intelligiblen nicht gebe. Der aufnehmende Verstand und die „Vorstellung" (phantasma in phantasia) tauschen die Rollen.

Es ist dann so ziemlich gleich, ob diese Vorstellung als physiologischer Vorgang (impression à la Berkeley) oder als reine Begriffsdichtung bezeichnet wird: ihre Substanzlosigkeit bleibt in beiden Fällen die gleiche.

3. Abubacher und Avempace — beider Richtung gilt als die gleiche — werden in kaum missdeutungsfähigen Worten als die Vorläufer des sensualistischen Empirismus eines Bacon, Locke gezeichnet, dessen Zwillingspaar der sensistische Illusionismus (Berkeley) und Skepticismus schon präformirt vorliegen [8]), während ihre ursprüngliche Richtung ohne Zweifel in der „reinen Vernunft" des Neuplatonism ihre Realisirung hat.

---

[7]) Fort: Et ut eorum melius intelligatur opinio, dixerunt isti, quod non est aliquis possibilis intellectus in homine, qui sit subjectum intelligibilium secundum quod intelligibilia sunt: qui dicunt: formae (forma) speculationis de sui subjecto in quo fit in luce agentis intellectus denudata est intellectus: et hoc non potest habere subjectum in quo sit, quoniam universalis est et ideo est ubique et semper: si autem haberet subjectum individuaretur necessario, quoniam omnis forma per suum subjectum individuatur et terminatur: et ideo dixerunt isti quod vocatur id possibilis sive potentia intellectus, quod est potentia speculativus intellectus, et hoc est phantasma in phantasia.

[8]) Fort.: Et sic videntur in partem convenire cum Theophrasto et Themistio in partem videntur illis contradicere, quoniam in hoc conveniunt, quod dicunt intelligere animae nihil aliud esse quam formas denudatas in luce agentis, et quod non est aliqua animae rationalis pars, quae sit subjectum intelligibilium. Dissentiunt autem ab illis in eo quod Theoph. et Them. dicunt intellectum possibilem esse animae rationalis partem, sed numquam esse in potentia . . Isti autem duo viri (Avempace et Abubacher) omnino nullum hoc modo possibilem intellectum esse in anima dicunt . . .

Der Schwerpunkt kritischer Erörterung liegt in dem Nachweis, dass der reine Intellectualismus, sobald er des Substrates (subjectum intelligibilium — intellectus possibilis) entbehrt, in sein Gegentheil, den rohen Sensismus umschlägt, der den Kernpunkt der Empirie nicht in dem Geistesacte, sondern lediglich in dem physiologischen Processe sieht [9]).

Dem Abubacher begegnet Albert zunächst auf dem Boden der Psychologie.

4. Albert bemerkt [10]), durch eine derartige Noetik zerstöre A. nothwendig die Substanzialität des Menschen als solchen. Sei nämlich einmal der substanzielle Charakter der intellectuellen menschlichen Natur weggeräumt, so sei die geistige Identität des Menschen und die Continuität des Selbstbewusstseins durchbrochen. Das angebliche Etwas (esse quoddam) in all seiner fraglichen Leere mache eigentlich je nach seiner Zufälligkeit doch aus dem Menschen jeden Augenblick sein conträres Gegentheil. Das Zufällige werde zum Wesentlichen, und umgekehrt. Sobald der Intellect aufhöre, specifische Form, zweckbestimmendes Lebensprincip der Gesammtentwicklung des menschlichen Wesens zu sein: so werde das logisch Erste, das Princip, mit dem zeit-

---

[9]) Alb. de an. ib. T. III. p. 137. B. fine: sed omnino videtur mirabile . . . quod non viderunt Aristotelem (dicentem): esse scientiam (in eo) quod phantasma movet intellectum: movens autem non est motum oportet autem quod motum a phantasmate non sit phantasia vel phantasma: constat autem potentiam nunquam movere actum qui educitur de ipsa: ergo phantasma non potest dici movens ipsum intellectum speculativum: oportet ergo omnino quod aliquis intellectus quae sit pars animae rationalis, sit motus a phantasmate, et ista ratio cogit Aristotelem ponere intellectum possibilem.

[10]) De causis l. II. c. 10. T. V. 646 b. med.: Secundum hoc autem homo non est homo per aliquam substantiam quae in ipso sit, sed per esse quoddam intelligentiae quod accidit homini. Quod quam absurdum sit etiam idiotis patet. Sic enim per aliud ab ipso separatum homo in esse hominis constituitur, quod nulli rei convenit nec in coelo nec in terra. Adhuc secundum hoc per esse accidentale fit substantia et species quod est absurdissimum secundum philosophiam. Adhuc ei quod accidentale est et non secundum substantiam sed per esse quoddam convenit homini, non constituitur organum in corpore: scimus autem quod manus est organum intellectus, manus enim nulli uni operationi obligata est, sed ad omnem se habet operationem, propter quod est organum organorum.

lich Ersten, dem Evolutionären, confundirt, die Anthropologie und Psychologie auf den Kopf gestellt [11]).

Sobald die specifische Form als Zweckbegriff beseitigt sei, so sei der Begriff des Organismus selbst unverständlich: denn die ursprüngliche Bildung und Entwicklung des Organes sei gemäss der Zweckbestimmung, wesshalb z. B. die Zweckbestimmung der Hand — Organ des Intellects zu sein, der Gesammtbildung zu Grunde liege [12]).

5. Als Grund der Verirrung des Abubacher und Avempace bezeichnet Albert die irrige Ansicht [13]), dass die Proportion des aufnehmenden Verstandes zu dem ihn erregenden Sinnesbild eine mechanisch-physikalische sei: so dass, weil die Sinnesperception eine singuläre sei, auch der aufnehmende Verstand singulär sein muss; d. h. dass der Act der Erkenntniss in der individuellen sinnlichen Empfindung aufgeht. Dies entspricht ihrer Vorstellung von der formalen Phantasie, welche allerdings eine sinnlose und particuläre Form ist [14]). Diese kann nicht Theil

---

[11]) Fortgef.: Adhuc si secundum tale esse intelligentiae esset intellectus in homine, quandoque esset, et quandoque non esset homo: ergo aliquando esset homo, et aliquando non homo, et iterum tertio efficeretur homo quod nimis absurdum est. Intelligentia enim aliquando resplendet super animam, aliquando non. Patet ergo, quod etiam secundum esse anima intellectualis super compositum ex contrariis non est delata: sed sicut diximus secundum substantiam et esse et operationem separata. A qua tamen, quia anima est vitam et motum ministrans corpori, quaedam . . potentiae fluunt, quae secundum esse et operationem et non secundum substantiam delatae sunt quod ex contrariis est compositum.

[12]) ib. mit Beziehung auf Themistius, fol. 77 a. conf. Trendelenburg de an. p. 361. ff.

[13]) De an. l. c. 138 A.: Ratio autem quae decepit Abubachem et Avempace fuit ista quod movens et motum debet habere communicationem sicut agens et patiens communicant in subjecto: si igitur phantasma est movens oportet quod id quod movetur communicationem habeat cum ipso in subjecto eodem . . sic cum phantasma sit particulare, oportet quod motum ab ipso sit particulare conf. Aristoteles de anima II. 5. 417. b. 2: über die doppelte Bedeutung des πάσχειν: ἀλλὰ τὸ μὲν φθορά τις ὑπὸ τοῦ ἐναντίου, τὸ δὲ σωτηρία μᾶλλον τοῦ δυνάμει ὄντος ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος καὶ ὁμοίου, οὕτως ὡς δύναμις ἔχει πρὸς ἐντελέχειαν. Vgl. Bonitz, aristotelische Studien. Sitzungsberichte der österr. Akad. Bd. 55, Hft. 1, S. 18. ff.

[14]) ib. De an. T. III. p. 138 a. Solutio: communicantia quae est inter agens et patiens movens et motum physice non est inter intellectum possi-

der für sich seienden Seele sein, welche Subject der vom Sinnlichen ausgehenden Bewegung wäre.

Das Verhältniss der von dem Sinnlichen ausgehenden Bewegung zu dem aufnehmenden Verstand ist kein rein physikalisches. Obwohl die Phantasie ein sinnliches, singuläres Moment ist, das den aufnehmenden Verstand erregt: so ist die Art der Erregung selbst keine particulär sensible, sondern eher eine geistige, die im Acte der Abstraction sich realisirt, welcher Act ein geistiger — und kein physikalisch-mechanischer ist.

Dieser Sensualismus des Abubacher hat seinen Ursprung in der neuplatonischen Ueberspannung der Noetik; und führt darum mit Nothwendigkeit zu dem Dualismus des Averroës, der Verdoppelung des Verstandes [15].

Auf ontologischem Gebiete ist Abubacher der Repräsentant der Lehre von der Ewigkeit der Materie [16].

6. Als Gesinnungsgenosse des Abubacher wird von Albert gewöhnlich Hali (Hali, Maurus socius ejus) genannt [17], der gegen

---

bilem et id quod movet ipsum ad formam intelligibilis . . . Licet autem phantasia sit particulare et sensibile, non tamen movet intellectum separatum possibilem existens in actu particularis sensibilis, sed potius in actu denudationis et abstractionis, quam accipit a lumine intellectus agentis: sicut etiam colores esse materiale habent in corporibus coloratis, non tamen per hoc movent ipsum, sed esse formale quod accipiunt a lumine corruptibili.

[15]) Alb. de intellectu et intelligibili tr. I. c. 7. T. V. p. 24. cf. Averroës de anima T. VI. l. III. f. 163 A.: Abubacher autem videtur intendere istud fugiendo impossibilia contingentia Alexandri s. quod subjectum recipiens formas intellectas est corpus factum ab elementis, aut virtus in corpore . quoniam si ita fuerit, continget aut esse formarum in anima sit esse earum extra animam, et sic anima erit non comprehensiva: aut ut intellectus habeat instrumentum corporale, si subjectum ad intellecta sit virtus in corpore sicut est de sensibus.

[16]) Albertus S. th. II. tr. I. qu. 4. part. 3. T. XVIII. p. 58: adduximus de Abubaker, quod sc. quicquid est omnis factionis et mutationis et motus quae fiunt in materia, principium, non potest esse de principio aliquo: circularis motus coeli omnis factionis et mutationis et motus quae fiunt in materia principium est, ut omnes philosophi dicunt: ergo non potest esse de principio et per consequens non potest incepisse. Die gleiche Auffassung des Aristoteles bei Zeller, G. d. gr. Ph. II. 2. (3. Aufl.), S. 380 ff.

[17]) Alb. S. Th. II. tr. XIII. qu. 72. T. XVIII. p. 384 sq. b.: Quaerit ergo Hali, quod si intellectus numeratur in hominibus quae sit causa numeri? Non potest dici quod divisio continui: quia intellectus secundum se non est

die numerische Einheit des Intellects als specifischer Form des Menschen auftritt.

Dahin wird gleichfalls Avenperthe gezählt, und auf den Hauptgrund seiner Schrift: de continuatione intellectus cum homine hingewiesen.

Die genannte Schrift betont, dass aus der Natur der für sich seienden getrennten Substanz des Intellects eine substanzielle numerische Theilung in eine Mehrheit von Denkenden unmöglich sei, die Theilung könne nur eine virtuelle sein [18]).

XIII. Avempace.

1. Avempace (Ibn Bag'hah oder Ibn Badsche) wird von Albert als Meinungsgenosse und Schüler Abubacher's genannt. — Er ist ursprünglich von dem Zuge des neuplatonischen Transcendentalismus erfasst [1]), der dann in die vielbekannte Verdoppelung des Verstandes sich flüchtet [2]), um in Sensualismus auszulaufen [3]).

Albert lässt sich hier wohl von Averroës beeinflussen, der ebenfalls den Avempace als einen Parteigänger des Alexander

---

conjunctus continuo et tempori, sed potius per phantasiam et alias potentias sensibilis animae. Nec potest dici quod corporum divisio causa sit divisionis intellectus: quia intellectus nullius corporis est actus: nec dividitur divisione corporis nisi actus corporis.

[18]) ib. p. 384 b. Omne separatum ab aliquo per substantiam et esse, respiciens aliquid sub se quod movet sicut motor separabilis ab illo, est unum apud seipsum et in seipso, nec multiplicatur nisi virtute et actu quo movet et continuatur illi quod movet . . . Intellectus autem motor separatus est in omnibus participantibus intellectum . Ergo est unus in se per substantiam indivisus; nec multiplicatus nisi virtute et actu quo movet hunc vel illum.

[1]) Albertus de anima l. III. tr. III. c. 8. T. III. p. 163. B. oben Avicenna not. 6.

[2]) De an. p. 138 a.

[3]) Albert. de an. p. 161 A.: quia uterque (intellectus) ponitur corruptibilis ab Avempace. Avicenna not. 13. conf. Averroës, de an. opp. Arist. Venet. 1550. T. VI. f. 177 B. 26: Avempace autem . . . primo . . . posuit quod intellecta speculativa sunt facta. Deinde posuit quod omne factum habet quidditatem. Deinde posuit quod omne habens quidditatem intellectus innatus est extrahere illam quidditatem . Ex quibus concluditur quod intellectus innatus est extrahere formas intellectorum et quidditates eorum . .

ansieht, der in gewissen Punkten mit Alpharabi sich berührt [4]), nämlich in der Lehre von dem intellectus innatus; jedoch diesen intellectualistischen Nativismus in einen sensistischen umbiegt, wonach nämlich der Begriff blos atomistischer Natur ist und die Möglichkeit des Art- und Gattungsbegriffes ausgeschlossen wird.

Von Avempace wird darum im letzten Grunde immer wieder der Recurs auf den intellectus innatus ergriffen, wo er die Substanzialität (quidditatem) und Allgemeinheit der Begriffe retten will [5]).

Averroës vergisst dabei nicht zu bemerken, dass Avempace verschiedene Wege wandle, und sieht eine Rettung nur in dem intellectus qui est unus omnibus hominibus [6]).

Dass Avempace (Ibn Badsche, auch Ibn e's-'saig genannt) neben Abu Bekr sich an das Studium der mathematischen Wissenschaften gemacht [7]), wird von den Fachkennern der arabischen Philosophie in Spanien als Thatsache erwiesen.

---

[4]) Vgl. Alpharabi not. 19. Averroës de an. T. VI. p. 177 B. 40. Et vit (Avempace) in hoc per duas vias, quarum una est in epistola, secunda autem in libro de Anima et sunt vicinantes se . in libro autem de anima conjunxit huic quod intellectis rerum non contingit multitudo, nisi per multiplicationem formarum spiritualium, cum quibus sustinebuntur in unoquoque individuo: et per hoc fuit intellectum equi apud me aliud quam intellectum ejus apud te. Ex quo consequitur secundum conversionem oppositi quod omne intellectum non habens formam spiritualem a qua sustentatur illud intellectum, est unum apud me et apud te.

[5]) Fort. Deinde conjungit huic quod quidditas intellecti, et forma ejus non habet formam spiritualem neque individualem, cui sustentatur: cum quidditas intellecti non est quidditas individui singularis, neque spiritualis, neque corporalis, intellectum enim declaratum est quod non est individuum. Ex quo consequitur ut intellectus sit innatus intelligere quidditatem intellecti, cujus intellectus est unus omnibus hominibus: et quod est tale est substantia abstracta.

[6]) ib. 60.: In libro vero de Anima posuit primo quod quidditas intellecti, secundum quod est intellectum, si non fuerit conceptum nobis quod non habet quidditatem, et quod non est simplex sed composita, sicut dispositio in omnibus quidditatibus factis et fuerit dictum quod quidditas illius intellecti secundum quod est intellectum habet etiam quidditatem sc. intellectum istius quidditatis, tunc iste intellectus etiam erit innatus reverti et extrahere illam quidditatem.

[7]) Vgl. Steinschneider, Farabi. S. 10. S. 66.

2. Seine Abhandlung: Regimen solitarii schliesst sich an Farabi an; während er in der Psychologie dem Empirismus des Alexander von Aphrodisias huldigt, und die Vergänglichkeit des intellectus materialis betont [8]).

Der Sensismus des Avempace ist nach Averroës im klaren Widerspruch mit der Psychologie des Aristoteles. Avempace drückt seine Ansicht in dem Gleichniss aus, dass das Verhältniss des Intelligiblen zu den Sinnesbildern dasselbe sei, wie das Verhältniss der Farbe zum gefärbten Körper; während nach Averroës die letztere Proportion die der Farbe zur Gesichtsempfindung (sensus visus) ist. [9])

Averroës findet nicht selten, dass Avempace den Aristoteles missverstanden [10]).

XIV. Averroës.

1. Averroës (Abul-Walid-Mohammed-Ibn-Achmed-Ibn-Roschd gest. 1189) ist dem Albert der Commentator, wie Aristoteles der Philosoph schlechthin. Neben Avicenna ist Albert an den

[8]) Averroës de an. III. f. 178 A: hic continget praedicta quaestio et est: quomodo corruptibile intelligit quod non est corruptibile secundum opinionem dicentium quod intellectus materialis est corruptibilis, et est opinio Avempace f. 178. B. fine: Et hoc idem induxit Alexander ut crederet intellectum in nobis existentem esse utique compositum aut veluti compositum ex intellecto (f. 179. A.) agente et intellectu adepto postquam ipse putat substantiam intellectus adepti debere esse diversam a substantia intellectus agentis cf. ib. f. 175 B.

[9]) Averroës de an. f. 173 A. Z. 52: Et ideo nihil intelligit anima sine imaginatione i. e. quia proportio imaginum ad intellectum materialem est sicut proportio sensibilium ad sensum, ideo necesse fuit ut intellectus materialis non intelligat aliquod sensibile absque imaginatione. Et in hoc dicit expresse quod intellecta universalia colligata sunt cum imaginibus, et corrupta per corruptionem earum (?) Et expresse etiam dicit, quod proportio intelligibilium ad imagines non est sicut proportio coloris ad corpus coloratum: sed sicut proportio coloris ad sensum visus, non sicut existimavit Avempace. f. 163 A. Avempace autem, ut ex ejus verborum apparentia colligi potest videtur opinari intellectum materialem esse virtutem imaginativam, quatenus est apta ut conceptus qui in ea existunt, sint actu intelligibiles: et quod non datur alia virtus, quae sit subjectum ipsorum intelligibilium praeter hanc virtutem.

[10]) In lib. III. Meteor. T. V. f. 205. B. col. 2. fine.

Averroës in allen wichtigen Punkten der Peripatetik angewiesen [1]).

Jene Punkte, wo Albert dem Averroës entweder stillschweigend oder mit ausdrücklicher Verweisung auf der Ferse folgt, zu bezeichnen, ist überflüssig [2]).

Während in der Logik und Metaphysik im Ganzen sich ein Einverständniss beider zeigt, gehen sie in der Noetik und Psychologie principiell auseinander [3]).

Averroës hat den noetischen Gesichtspunkt des Alexander von Aphrodisias, dem die Araber in mannigfachen Wendungen folgen, auf die Spitze der äussersten Consequenz gebracht.

Der Hauptsache nach knüpft sich des Averroës' Auffassung des fraglichen Punktes an die aristotelische Darstellung des fünften Capitels des dritten Buches de anima an [4]).

2. Averroës findet, dass in der Auffassung des Alexander ein unlösbarer Widerspruch vorliege. Mit Beziehung auf die in dem Theophrast-Fragment bei Themistius bereits gegebene Anregung [5]) wird die Frage über das Verhältniss des activen und des aufnehmenden Verstandes (νοῦς ὑλικός bei Alexander) erörtert.

---

[1]) Citirt wird die Venetianer Ausgabe der lateinischen Werke des Aristoteles mit dem Commentar des Averroës. Venetiis apud Juntas. 1552.

[2]) Vgl. Marcus Josef Müller, Philosophie und Theologie von Averroës aus dem Arabischen übersetzt München 1875. Franz.

[3]) Albertus de an. l. III. tr. II. c. 18. T. III. p. 153. b. Et placet nobis hoc multum dictum Averrois in quaestionis Theophrasti solutione, qui quaesivit qualiter differrent potentiae materiae et potentia intellectus possibilis: et dixit quod necesse est alia esse principia rerum corporearum et incorporearum.

[4]) Aristotelis Stagiritae cum Averrois Cordubensis commentariis Venet. 1550. T. VI. f. 175. B.

[5]) Vgl. Theophrast n. 9. Vgl. Alexander not. 20. n. 21 sq. Averroës de an. T. VI. f. 175 A. col. 1. 25. debemus in postremo cogitare, utrum sit possibile, quod intellectus, qui est in nobis, intelligat res abstractas a materia, secundum quod sunt abstractae a magnitudine, non secundum comparationem ad alterum . . . Et in postremo perscrutabimur utrum intellectus essendo in corpore, non separatus ab eo, possit comprehendere aliquod eorum, quae separantur a corporibus, aut non . et ista quaestio est alia a praedicta. Ista enim quaestio est concedentis quod intellectus qui est in potentia intelligit formas abstractas a materia simpliciter, non secundum quod est copulatus nobiscum.

Dabei macht Averroës eine Sichtung dieser Frage in zwei von einander unabhängige Fragen: nämlich *a*) ob der in uns seiende Intellect überhaupt etwas Abstractes zu erkennen im Stande sei; *b*) ob der im Leibe seiende, nicht getrennte Intellect etwas Abstractes zu fassen vermöge oder nicht [6]).

Die letztere Frage lässt sich von dem stellen, der zugibt, dass der potenzielle Intellect die von der Materie getrennten Formen schlechthin erkennt; nicht sofern er mit uns verknüpft ist.

Von dem Standpunkte aus lässt sich die Untersuchung anstellen, ob der potenzielle Verstand die Formen zu fassen vermöge, sofern er mit uns verknüpft ist (secundum quod est copulatus nobiscum).

Diese letztere Frage hat Themistius zu lösen versucht, dabei die Erörterung der ersten übersehen [7]).

Nun macht Averroës die naheliegende Bemerkung, dass mit der Annahme eines materiellen, vergänglichen Intellects sich eine Erkenntniss des Abstracten nicht reimen lasse [8]).

3. Aus Vermeidung dieser Consequenz der Annahme des intellectus materialis des Alexander ergebe sich somit die Alternative, dass der intellectus adeptus nicht eine jedesmalige, in dem intellectus materialis entstehende Neubildung, sondern eine für sich seiende Existenz sei, welche jedoch sich mit uns in der Weise verbinde, dass er für uns die Erkenntnissform werde, wodurch wir anderes Seiende ausser uns erkennen.

Die Art und Weise, wie diese Verbindung geschehen soll, hat Alexander gleichwohl nicht angegeben [9]).

---

[6]) l. c.

[7]) ib. Fol. 175. A.

[8]) ib. 175 A. n. 60: Dicamus igitur, quod qui ponit intellectum materialem esse generabilem et corruptibilem nullum modum, ut mihi videtur potest invenire naturalem, quo possumus continuari cum intellectibus abstractis. Intellectus enim debet esse intellectum omnibus modis, et maxime in rebus liberatis a materia. Si igitur possibile esset quod substantia generabilis et corruptibilis intelligeret formas abstractas et reverteretur idem cum eis, tunc possibile esset ut natura possibilis fieret necessaria ut Alpharabius dixit in Nicomachia et hoc necessarium est secundum fundamenta sapientum.

[9]) Averroës de anima T. VI. f. 175 B.: illa intentio, quam intendit Alexander sc. de existentia intellectus adepti non est informatio facta de

Wie Alexander über diesen Punkt denke, sei nicht klar, nur soviel lasse sich constatiren, dass bei ihm von einer Einheit des intellectus materialis und adeptus — des intellectus abstractus und agens kaum eine Rede sein könne [10]).

4. Im Interesse der Substantialität des intellectus — das ist im Anschluss an Alpharabi-Avicenna der Gedankengang des Averroës — verhält sich Averroës gegen die erste Alternative des Alexander negativ [11]). Dagegen sucht er durch Trennung des aufnehmenden und thätigen Verstandes — die Verdoppelung — Abhilfe zu treffen [12]).

---

novo in intellectu materiali, quae ante non erat; sed ipse copulatur nobis cum copulatione adeo quod sit forma nobis, per quam intelligimus alia entia sicut apparet ex sermone Alexandri, licet non appareat ex eo modus, ex quo ista continuatio sit possibilis. Quoniam si posuerimus quod ista continuatio est facta postquam non erat, sicut est necessarium, continget ut in illa hora in qua ponitur esse fit transmutatio in recipiente aut in recepto aut in utroque, et cum impossibile est ut sit in recepto remanet ut sit in recipiente, et cum in recipiente fuerit transmutatio existens postquam non erat, necessario erit illa receptio de novo et substantia recipiens facta de novo, postquam non erat. Cum igitur posuerimus receptionem factam de novo continget praedicta quaestio. Et si non posuerimus receptionem propriam nobis, non erit differentia inter continuationem ejus nobiscum et continuationem ejus cum omnibus entibus et inter continuationem ejus nobis cum in hac hora et in alia hora: nisi ponamus continuationem ejus nobiscum esse secundum modum alium a modo receptionis . quis igitur est iste modus.

10) ib. fort.: videmus ipsum (Alex.) ambigere in hoc; quandoque igitur dicit quod illud quod intelligit intellectum abstractum non est intellectus materialis, neque intellectus qui est in habitu.

11) ib. f. 175. B. 36. Deinde postquam declaravit quod necesse est ut intellectus qui est in nobis, qui intelligit formas abstractas, sit non generabilis neque corruptibilis, narravit, quod iste intellectus est intellectus adeptus secundum opinionem Aristotelis . et dixit: Intellectus igitur, qui non corrumpitur est iste intellectus qui est in nobis abstractus, quem vocat Arist. deforis, qui est in nobis ab extrinseco: non virtus quae est in anima, neque habitus per quem, aut per quam intelligimus alias res, et intelligimus etiam istum intellectum.

12) Averroës de an. l. c. f. 176 A. 10. Sed cum aliquis intuebitur omnes sermones istius viri et congregabit eos, videbit opinari ipsum, quod quando intellectus, qui est in potentia, fuerit perfectus tunc intelligentia agens copulabitur nobiscum per quam intelligemus alias res abstractas, et per quam faciemus res sensibiles esse intellectas in actu secundum quod ipse efficitur forma in nobis.

Namentlich mit Rücksicht auf Avempace [13]), der, um das Wesen des Begriffs zu retten, zum eingebornen Intellect sich flüchtet und dabei gleichwohl die eigentliche Natur geistiger Erkenntniss, nämlich die Allgemeinheit oder den specifischen Charakter des Abstracten, das Absehen von dem Einzelnen als sinnlich Gegebenen wieder aufgibt: erklärt Averroës, dass die Annahme des intellectus separatus eine Nothwendigkeit sei, um den Regress in die Unendlichkeit zu vermeiden [14]).

Darum tritt Averroës in den betreffenden Fragen als entschiedener Verfechter der geistigen Natur sowohl des intellectus materialis (possibilis), als des intellectus habitualis, adeptus und agens auf, und behauptet, um der nativistischen Consequenz zu entgehen, die numerische Einheit dieses Intellects, welche durch die numerische Vielheit der erkennenden Menschen substanziell in keiner Weise alterirt werde [15]).

5. Den Sensismus des Alexander, wonach der Schwerpunkt der Erkenntniss in die blosse Zuständlichkeit (praeparatio, aptitudo) der Sinne falle, also so, dass die Ursache der Erkenntniss in der objectiv bewegenden Sinnlichkeit nicht in dem Geiste als thätigem liegt, perhorrescirt Averroës am meisten [16]).

---

[13]) Avempace not. 4—6.

[14]) Averroës de an. T. VI. l. III. f. 178 A.: Et si non fuerit concessum nobis, quod ista quidditas sit simplex et quod ens ex ea est idem cum intellecto, continget in ea, quod contingit in primo, et est quod etiam habeat quidditatem factam. Et necesse est tunc, aut ut hoc procedat in infinitum aut ut intellectus secetur ibi. Sed impossibile est hoc procedere in infinitum quia faceret quidditates et intellectus infinitos in specie esse s. secundum quod quidam eorum sunt magis liberati a materia quam quidam: necesse est igitur ut intellectus secetur . . . Remanet igitur tertia divisio: et est quod intellectus pervenit ad quidditatem non habentem quidditatem, et quod est tale est forma abstracta.

[15]) Averroës de an. l. III. f. 163 B. vgl. Abubacher not. 15. vgl. Munk p. 442. Die Retraktation dessen, was er über den intellectus hylicus nach Avempace behauptet habe: après avoir plus profondément étudié les paroles d'Aristote, il m'a semblé que l'instinct hylique, considéré comme une substance recevant une faculté, ne saurait être, sous aucun raport, une chose en acte, c'est à dire une forme quelconque . . . Vgl. dazu die Stelle: De anima III. Com. 30 f. 178 col. 4. Steinschneider Farabi S. 149.

[16]) Averroës de an. III. f. 163 A. 23: Et magis inopinabile de opinione Alexandri est hoc, quod dixit quod primae praeparationes ad intellecta et

Im Interesse der Vernunft, um die Logik von der Selbstaufgabe zu retten, appellirt Averroës an die causa primaria als letzten bewegenden Grund [17]) sowohl für die Ontologie, als auch für die Noetik.

Das rein Potenzielle kann aus sich selbst nicht zum Act kommen, ausser durch ein Actuelles derselben Art und Gattung. Die Folge ist, dass das die sinnlichen Erkenntnissformen Bewegende, etwas substanziell Nichtsinnliches ist: ergo dass die erkennende Seele nicht sinnliche Form (forma separata) ist [18]).

Damit glaubt also Averroës den Sensismus des Alexander, der auf die aristotelische Definition sich aufbaut, „dass die Seele erste Entelechie des natürlich-organischen Leibes sei", beseitigt zu haben: dass er in das andere Extrem des sensistischen Psy-

---

ad alias postremas perfectiones de anima sunt res factae a complexione non virtutes factae a motore extrinseco ut est famosum ex opinione Aristotelis et omnium Peripateticorum. Ista enim opinio in virtutibus animae comprehensivis, si est secundum quod nos intellexerimus, est falsa, a substantia enim elementorum et a natura eorum non potest fieri virtus distinguens, aut comprehensiva . quoniam si esset possibile ut a natura eorum et sine extrinseco motore fierent tales virtutes, tunc esset possibile ut postrema perfectio, quae est intellecta esset aliquod factum a substantia elementorum, ut color et sapor fiunt. Et ista opinio est similis opinioni negantium causas agentes et non concedentium nisi causas materiales tantum, et sunt illi qui dicunt casum.

[17]) Averroës Metaphysicorum liber VII. com. 31. T. VII. f. 85. A. 29: Sed, quia formae rerum generabilium a semine generantur, neque a genere, neque a specie, necesse est formas esse, quae dant eis formas . . . In semine enim non est anima in actu, sed potentia: et omne, quod est potentia, indiget aliquo in actu, et similiter in habentibus semen . . et non possumus fingere quod animae sint a complexione . . propter ista igitur existimatur quod necesse est formas separatas esse: et secundum posteriores philosophos philosophia Aristotelis est illud, quod vocat intelligentiam agentem . . ib. 50: Et universaliter ista quaestio fundatur super propositiones: Quarum una est quod illud quod est in potentia, non exit in actum, nisi ab aliquo extrahente suae speciei aut generis . Et quod formae substantiales materiales neque sunt activae neque passivae essentialiter . et quod activae et passivae sunt primae qualitates et ex istis sequitur ut agens istas formas sint principia non naturalia.

[18]) Vgl. Avicenna. n. 27. Averroës de an. III. T. VI. f. 163 A. et dat (Alex.) rationem super hoc: quoniam dicere quod omnes partes animae sunt formae, est univocum, aut prope: et quia forma, in eo quod est finis habentis formam, impossibile est ut separetur, necesse est, cum primae perfectiones animae sunt formae et non separentur et per hoc destruit ut in primis perfectionibus animae sit perfectio separata: sicut dicitur de nauta cum nave

chologismus des Alexander verfällt. Er beruft sich auf die klare Aussage des Aristoteles, dass die intellectuelle Seele nicht im gleichen Sinne Form und erste Entelechie genannt werden könne, wie die übrigen Seelenkräfte [19]), und steuert auf ein doppeltes Sein für die Erkenntniss, ein sinnliches Sein ausser der Seele, und ein geistiges Sein in der anima separata hinaus [20]).

Nach dieser Seite hin hat Averroës nach der Ansicht des Albert die Frage des Theophrast: wie es möglich sei, dass die Veränderlichkeit der Wahrnehmung in dem intellectus speculativus und zugleich die Unveränderlichkeit des aufnehmenden und thätigen Verstandes Platz greifen könne, richtig erfasst [21]).

Die geistige Natur des intellectus materialis — wie sie bei Theophrast-Themistius ursprünglich gesetzt werde — fordere die weitere Frage nach dem Grund der Vermittlung (continuatio) heraus [22]).

6. Gegen die Motivirung dieser Vermittlung, welche Alexander in dem physikalischen Gesetz sucht, wonach der Intellect die höchste Stufe physischer Perfection ist [23]); gegen diese sen-

---

[19]) ib. 163 A. 12: Et hoc quod ipse fingit, quod manifestum est de sermonibus universalibus in anima manifeste dicit Aristoteles quod non est manifestum in omnibus partibus animae conf. ib. l. II. f. 129 A.

[20]) f. 163 B: 50. quia subjectum sensus, per quod est verus est extra animam: et subjectum intellectus, per quod est verus est intra animam. ib. de an. l. II. f. 138 A. 52.

[21]) Averr. de an. f. 163. B: 50. Quaestio autem dicens, quomodo intellecta speculativa erunt generabilia et corruptibilia et agens ea et recipiens erit aeternum . . . conf. Albertus de anima l. III. tr. I. c. 7. T. III. p. 138 b: Et satisfacit Theophrasto quaerenti, qualiter esse possit quod intellectus possibilis sit separatus et intransmutabilis et similiter agens, et tamen speculativus sit transmutabilis et temporalis sicut id quod exit de potentia ad actum? Et in veritate in ista solutione bene satisfacit et verum dicit Averroës.

[22]) Averroës de an. III. f. 177 A. 17: sed si hoc est necessarium de natura ejus et substantia, continget quaestio praedicta, quae est, quomodo non continuatur nobiscum in principio ut statim quando intellectus materialis continuatur nobiscum. Si igitur posuerimus quod in postremo continuatur nobiscum, non in primo, debemus reddere causam. cf. Theophrast. n. 42.

[23]) Averroës de an III. f. 177. A. 30. (conf. not. 13. Alexander fortgef.) Et quia (Begründung Alexanders) qui est in habitu est unum entium generabilium, necesse est ut, quando venerit ad finem in generationem veniat ad finem in sua actione, et quia actio ejus est creare intellecta et intelligere ea, necesse est ut cum fuerit in ultima perfectione, ut habeat has duas ac-

sistische Auffassung ist wirklich des Averroës' Hauptargument gerichtet.

Gewichtige Gründe werden gegen die Identificirung des Erkenntnissactes mit dem physiologischen Process in's Treffen geführt:

Erstens liege hier auf Seite des Alexander eine Confusion des Actes des Erkennens — des Erfassens der Abstracta — mit der sinnlichen Einbildung vor [24]).

Zweitens ist nicht klar, wie die specifische Thätigkeit des Erkennens dem intellectus agens zukomme, ausser man fasst ihn, wie Themistius, als eine Art Mischung mit dem intellectus materialis, welche beide dann den intellectus habitualis ausmachen.

7. Auch dies zugegeben — das ist der Refrain des Averroës — so lässt sich ohne intelligentia separata nicht auskommen.

Denn man kann unmöglich die Verwechslung des Erkenntnissactes mit einem sinnlichen Process als eine Erklärung der Erkenntniss acceptiren [25]), ohne das Sinnliche zu verewigen u. s. w.

Aeusserst interessant ist freilich die Vergleichung der positiven Begründung des Erkenntnissgrundes, wie ihn Averroës in

---

tiones perfecte . et perfectio in creando intellecta est facere omnia intellecta in potentia esse intellecta in actu: complementum in intelligendo est intelligere omnia abstracta et non abstracta . .

[24]) Averroës l. c. 177. A. 47: Non enim est manifestum per se quod complementum actionis ejus, quae est intelligere, est intelligere res abstractas: nisi hoc nomen quod est imaginari, diceretur de eis rebus materialibus univoce. (Geist = Sinn!) conf. ib. f. 161 B. unten not. 103. conf. de an. ib. f. 162 B: Averroës argumentirt aus einer in beiden lateinischen Uebersetzungen schwer erkennbaren Stelle des Alexander. De an. II. f. 123 B: f. 128 A. f. 138 A. f. 139 B. f. 140 A. Dass dem Averroës nur eine Paraphrase, vorlag, die sich an f. 140 A. l. 6. ἔτι τὲ ἀναγκαῖον ὅτω μέγεθός τι αὐτὴν εἶναι καὶ σῶμα conf. dem lat. Text des Hieronymus Donatus. ed. Aldina, vorletztes Blatt. Si quidem ex quadam principiorum mixtione et compositione consistit anschliesst, ist wahrscheinlich.

[25]) Averroës l. c. f. 177 A. 63: Et si etiam hoc posuissemus esse ita, non contingeret ex complemento actionis ejus, quae est creare intellecta, nisi complementum actionis ejus quae est in intelligendo ea, non intelligendo res abstractas: cum intelligere eas impossibile est ut attribuatur generationi, aut fieri ab aliquo ente generato (177 B.) verbi gratia ab intellectu qui est in habitu, nisi per accidens, et si non, tunc generabile efficietur aeternum . .

seinem Commentar zum dritten Buche de anima gibt [26]), mit der Erklärung in anderen Schriften, wie in der destructio destructionis und der Metaphysik. Auf der einen Seite nämlich sucht Averroës sogar die volle Freiheit der individuellen Erkenntniss dem Denkenden als Individuum zu wahren [27]), andererseits recurrirt er, wie es scheint im Interesse gegen die Annahme von angeborenen Principien einen festen Stand zu haben, auf den intellectus agens, der Einer und ewig ist [28]).

Averroës bezeichnet nämlich den intellectus speculativus als ein Doppelproduct des intellectus agens und der ersten Urtheile, und als solchen habe er den Charakter des Freiwilligen: dagegen die ersten intelligiblen Principien (prima intelligibilia naturalia) werden davon excipirt [29]).

8. Die primären Urtheilsformen will Averroës ebenso sehr auf eine ideale Basis, als auf actuelle Bethätigung des Verstandes reduciren, darum stellt er sie in ein Verhältniss der Potenzialität zur intelligentia separata [30]).

---

[26]) De an. f. 178 B. 40. mit Metaph. l. XII. T. VII. f. 150 A. Destructio destructionis f. 349 b. et al.

[27]) Averroës de an. T. VI. f. 178 B. 50: manifestum est quoniam in voluntate nostra est cum habuerimus intellectum qui est in habitu intelligere quodcumque intellectum voluerimus, et extrahere quamcumque formam voluerimus.

[28]) l. c. 179 A. 14: nach der Translatio Mantini: Jam autem fuit probatum ipsa intelligibilia, quae natura adipiscimur, esse necessarium, ut reperiantur et proveniant a re, quae est de seipsa intellectus denudatus et abstractus a materia, qui quidem est ipse intellectus agens: Cum ergo sit probatum ipsa intelligibilia quae sunt in nobis adepta ex primis propositionibus, seu primis principiis, oportere esse quid factum aggregatum ex propositionibus veris per se notis et ex intellectu agente, non possumus igitur dicere ipsas primas propositiones nihil facere ad inventionem intelligibilium acquisitorum et adeptorum . Sed non possumus quoque dicere illas tamen propositiones efficere illa intelligibilia: nam jam probatum fuit ipsum agens esse unum et aeternum ut opinati sunt aliqui Antiquorum, qui idem putarunt.

[29]) ib. 179. A. 32.

[30]) ib. 179. A. 62: si propositiones sint nobis acquisitae et traditae per intellectum agentem et per propositiones, tunc oporteret ipsas propositiones se habere ad intellectum agentem veluti vera materia . . . detur aliqua proportio et ratio qua intellectus adeptus similetur materiae et intellectus agens formae.

Averroës hat somit eine doppelte Noetik, eine psychologisch vermittelte in dem intellectus speculativus und eine ontologisch transcendente in der intelligentia separata, dem intellectus separatus [31]).

Auf dem Boden psychologischer Begründung der Noetik weiss sich Albert mit Averroës in Fühlung [32]); auch in letzterer Beziehung geht er mit Averroës manchmal einen Schritt weit [33]), um dann — in der eigentlichen Frage — entschieden gegen die Verdoppelung zu protestiren [34]).

Die Schwierigkeit, den „Commentator" in jedem einzelnen Falle richtig zu verstehen, liegt vorwiegend darin, dass er auch in jenen Partien, wo er entschieden die Bahn der Peripatetik verlässt, in dem Geleise der aristotelischen Terminologie sich bewegt, und den Erkenntnissformen des Stagiriten einen fremden Sinn unterlegt [35]).

Um sowohl gegen den Sensismus den geistigen Charakter des Erkennens zu retten, und dennoch dem anderen Extreme, dem Apriorismus der Neuplatoniker, hinsichtlich des unbedingten Einflusses der Principien auf den Geist zu entgehen — das ist Albert's Auffassung — hat sich Averroës zu der Lehre von der Einheit und Allgemeinheit des intellectus possibilis oder separatus in allen Menschen verstiegen [36]).

---

[31]) cf. Renan. Averroës et l'Averroism. p. 108. sq. Munk, Mélanges p. 318 sq. Brentano Psychologie des Aristoteles S. 17 ff.

[32]) Albertus M. de anima l. III. T. III. f. 138. c. 7. et al.

[33]) Albertus de causis. T. V. p. 595. a. Et hoc quidem ante nos dixit Averroës.

[34]) de an. T. III. 139 b. Sed hoc (Averrois dictum) videtur mihi deliramento simile . . .

[35]) conf. Averroës de an. l. III. f. 162 A. l. 60. eine Vergleichung der Citate aus Alexander, Themistius, wie sie z. B. Averroës anführt, mit den griechischen Texten der Quellenschriften, führt nicht selten zur vollen Rathlosigkeit. (Vgl. oben not. 24.) Wenigstens unbewusste, wenn nicht bewusste Verkehrung des Sinnes finden wir nicht selten.

[36]) Albertus M. de anima l. III. tr. I. c. 7. T. III. p. 138 a. Post omnes autem istos venit Averroës, qui gloriatur, quod ipse solus satisfecerit omnibus dubiis, eo quod ipse omnia quae dicit Arist. de intellectu possibili visus est salvare . . . ib. b. med. Iste autem . . . sicut fere omnes alii concedunt unicum possibilem esse intellectum in omnibus hominibus, et quod ad

Auf die eigentliche Kernfrage, warum denn dieser universelle Intellect und diese Universalwissenschaft bald dem Einen, bald dem Anderen zu Theil werde, verweist er auf die Verschiedenheit der Sinnesbilder [37]).

Der Grund der Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit liegt ihm somit auf Seite der Einflüsse des individuell Sinnlichen, ohne welches nach Aristoteles der Geist weder erkennen, noch sich erinnern kann.

9. Wenn Aristoteles den Intellect mit dem sinnlichen Eindruck vergehen lässt, so hat er damit den wahrnehmenden Intellect (int. speculativus), nicht den aufnehmenden im Auge; denn die Vergänglichkeit heftet dem Geiste an nicht vom Standpunkte des aufnehmenden Intellect, sondern vom Gesichtspunkte des Sinnesbildes: ergo muss der intellectus possibilis Einer und Einziger sein bei allen Menschen [38]).

Die Substanzialität der Wissenschaft, ja die Nothwendigkeit derselben, gemäss welcher es unter allen Wechselfällen hier unter dem Monde doch sowohl Philosophie als Philosophen geben muss, reducirt Averroës auf die substanziale Einzigkeit des intellectus possibilis, der vom Standpunkte der Wahrnehmung (intellectus speculativus) aus eine Veränderung nicht erleiden kann [39]).

Die averroistische Deduction reducirt Albert auf zwei Hauptargumente.

---

hoc sequitur universalia esse eadem apud omnes, ex quibus est scientia omnium eorum quae sciuntur.

[37]) Fort.: et quod quaeritur qualiter tunc intellectus et ista scientia uniantur et non alii? solvit sicut alii dicunt intellectum nihil intelligere sine phantasmate, et non est idem apud omnes et jam nec scientiam elicitam eandem esse apud omnes: et hoc sensisse Arist. ubi dicit quod intellectus separatus a corpore non reminiscitur, quod sine phantasmate non intelligit et hoc non retinet apud se quando absolvitur.

[38]) Fort.: Et iterum in hoc est quod dicit Aristoteles quod intellectus corrumpitur alio quodam interius corrupto: hoc enim de speculativo est dictum, quod corruptionem non habet ex possibili in quo est, sed potius ex phantasmate, quod oportet esse unicum (p. 139 a.) intellectum possibilem, sicut alii et hunc esse immortalem: et ideo speciem hominis esse unicam et incorruptibilem . .

[39]) Alb. de an. 139 a. fort. hoc totum dicit ut sciatur, quoniam int. speculativus ex possibili non habet transmutationem . . .

Erstens. Die Ursache aller Theilung liege in der Quantität der Materie. Das schlechthin Immaterielle — der intellectus possibilis, separatus — könne somit keinen Grund der Theilung in sich haben, somit könne er nur Einer und Einziger sein[40]).

Dafür citirt Averroës das aristotelische Dictum, das die Einigkeit der Welt aus der Unmöglichkeit vieler erster Sphären und verschiedener erster Beweger beweist mit dem Hinweis, dass diese numerisch vielen Motoren nothwendig materiell (als gezählte) sein müssten.

Aus dem Hinweis auf den Mangel einer materiellen Differenz, durch welche der Eine intellectus possibilis numerisch sich unterscheide, folgere Averroës dessen Einzigkeit.

Der zweite Grund liege in der Nothwendigkeit, dass, falls der intellectus possibilis ein specifischer wäre, daraus auch der atomistisch-singuläre Charakter der von ihm recipirten Begriffe, somit die Unmöglichkeit des Universale, des Grundcharakters des Begrifflichen folgen würde[41]).

Der gemeinsame positive Boden der Peripatetik, auf dem Albert mit Averroës in Fühlung ist, ist die Antithese sowohl

[40]) Alb. de an. p. 139 a. fort. Probat (Averroës) autem dictum suum per duo quae videntur sibi esse necessaria: quorum unum est . quia omne quod numeratur, dividitur ex uno aliquo, cum divisio sit numeri causa: non autem dividitur secundum naturam nisi materia corporalis: quod igitur est omnino sine materia, indivisibile est et unicum . possibilis autem intellectus sine materia est omnino: igitur unicus et indivisibilis in omnibus. Inducit etiam Aristotelem hoc sentientem in libro de coelo et mundo, ubi probat unicum esse mundum: quoniam si plures essent mundi, oporteret quod plures essent coeli primi et sic moverentur a diversis motoribus: et sic motores primi essent diversi et numeratione autem numeratum habent materiam: erunt igitur materialiter motores primi . . . non autem differentia materialis invenitur, qua numeretur intellectus possibilis: manet igitur unicus in omnibus hominibus. Aliud autem deducens ad impossibile, quia si detur, quod intellectus possibilis est unum aliquid, tum receptum in ipso est sicut individuatum receptum et sic non erit universale in ipso: omnes enim concorditer conveniunt in hoc, quod universale est universale ab universitate intellectus in quo est, et quod non unitur huic et illi, nisi per phantasma movens in uno aliter quam in alio . .

[41]) ib. cf. Alb. De intellectu et intelligibili l. I. c. 7. T. V. 245. A.: et haec potissima rationum est, quae Abubacher et Averroës et multi alii intellectum universalem esse posuerunt, nec apropiabilem nobis nisi per imaginationem et sensum.

gegen den Nativismus der Platoniker, als den Positivismus der Noetik Alexander's, nämlich die Unterscheidung des intellectuellen Erkennens von der sinnlichen Wahrnehmung: wonach, mit Averroës gesprochen, der Gegenstand des Wissens ein anderer ist für die Sinnlichkeit, ein anderer für den geistigen Intellect. Für die sinnliche Perception ist das sinnliche Object ein singuläres ausser — für die geistige Perception ein geistiges allgemeines inner der Grenze des Wahrnehmenden [42]).

10. Ueber die Natur der Universalität und Subjectivität — vielleicht mit dem barbarischen Innermentalität noch besser gegen die sogenannte naiv realistische Vorstellung gesichert — geht also Albert mit Avicenna-Averroës fast Schritt für Schritt [43]).

Die Wege gehen erst auseinander, wo die concrete Begründung des specifischen Erkenntnissactes beginnt, nämlich über die Art der Relation des intellectus possibilis und agens.

Hier sei an der arabisch-averroistischen Theorie nur das zu ändern, was Aristoteles wohl selber anders dargestellt hätte [44]).

Nach dem Grundgesetz der Peripatetik, wonach die Begriffspaare: „Materie und Form, leidend und thätig" als Relativbegriffe in Einem und demselben Subject angetroffen werden und ein und dasselbe Ding nur nach verschiedenem Gesichtspunkt bedeuten: ist der sogenannte leidende aufnehmende, und der thätige Verstand Ein und dasselbe Subject; eine „Verdoppelung" desselben Subjectes ein Vergehen an dem Geiste des

---

[42]) Albertus de an. III. tr. III. c. 10. T. III. p. 165 b. Peripatetici concorditer dixerunt, quod universale secundum actum non est nisi in anima, et quod universale continuatur in intellectu separato. Et haec est objectio Avicennae in quam omnes concordaverunt.

[43]) Alb. de an. l. c. c. 11. p. 166 a: Nos autem dissentimus in paucis ab Averroë, qui inducit istam quaestionem in commento super librum de anima: cum omnibus enim aliis fere Philosophis convenit Averroës in hoc quod dicit intellectum agentem esse separatum . . conf. Alpharabi. not. 35.

[44]) ib. fort. Nos autem in dictis istis nihil mutamus nisi hoc quod etiam Aristoteles mutasse videtur: quoniam dixit, quod sicut in omni natura in qua est patiens est etiam agens, et ita oportet in anima esse has differentias: per hoc enim videtur nobis, nec de hoc dubitamus, quin int agens sit pars et potentia animae.

Stagiriten, ebenso wie die Loslösung des Intellect von dem specifisch Erkennenden [45]).

Mit ausdrücklicher Berufung auf Alpharabi [46]) bemerkt Albert: „Das Erkennen ist menschliche That mittelst des uns verbundenen Intellect."

11. Hinsichtlich des Vorganges der Wahrnehmung und seiner Entstehung ergibt sich Albert fast ohne Reserve der Anschauung des Avempace und Averroës, welche er theilweise auch bei Alfarabi findet [47]).

Manche Wahrnehmungen (intellecta speculata) haben wir von der Natur ohne Vermittlung der Tradition und Forschung, z. B. die Principien (prima et vera), vor welchen es überhaupt kein Erkennen gibt. Diese erfassen wir nicht aus der Sinneswahrnehmung, ausser insofern, dass wir die termini (Wortbegriffe) erfassen.

Andere Wahrnehmungen machen wir durch freiwillige Geistesarbeit; und all' das vollzieht sich unter dem Einflusse

---

[45]) Alb. de an. ib. p. 166. a med.: Sed tunc dicentes eum esse partem (sc. int. ag.) erit quidem animae semper conjunctus sicut pars: sed lumen ejus quo operatur intellecta, licet hoc non semper actu conjunctum est intellectui possibili: quia etiam est separatus . . . convenimus enim cum omnibus Peripateticis, quod intellectus agens magis est separatus quam possibilis. Item convenimus cum eis quod separatum non conjungitur nisi causam habeat suae conjunctionis conf. oben Alpharabi not. 12. cf. Alb. De unitate intellectus T. V. p. 227 b. quoniam in omni natura in qua est aliquid factum et generatum, oportet aliquid esse agens et aliquid passibile, et illam actionem suscipiens . constat autem quod omnes confitentur, quod in natura animae est aliquid factum et generatum quod est speculativus intellectus . . igitur oportet quod in ipsa natura animae fit aliquid agens et aliquid patiens.

[46]) Alb. 166 b.: Id autem quod dicit (Alpharabius) in 10. ethicae . . dicens quod intellectus agens cum agit et creat intellectum in nobis est efficiens conjunctus nobis tantum: eo quod tunc agit operatione sibi substantiali per quam diffinitur et agat sine nobis agentibus, licet agat in nobis intellecta quae facit: sed intelligere nostrum opus per intellectum nobis conjunctum . . . forma enim est per quam operamur hoc opus quod nostrum est inquantum homines sumus.

[47]) ib. 166 b. squ. et sic cum acceperit (possibilis) omnia intellecta, habet lumen agentis in formam sibi adhaerentem: et cum ipse sit lumen suum, eo quod lumen suum essentia lux est et non extra ipsum, tunc adhaeret int. agens possibili, sicut forma: et hoc sic compositum a Perip. intellectus adeptus et divinus.

des thätigen Intellect, der ihre Intellectualität vermittelt, während der aufnehmende Verstand das Licht des Thätigen empfängt[48]).

Die Grunddifferenz der beiden Auffassungsweisen liegt auf dem Boden der Metaphysik, von welchem aus auch die Noetik verständlich wird. In dem Commentar zum zwölften Buche der Metaphysik[49]) bezieht sich Averroës selber auf die einschlägigen Parallelen im achten Buche der Physik[50]) und dritten Buche de anima[51]), in welchem die Fundamentalfrage der „Bewegung“ sowohl vom psychologisch-noetischen, als auch vom physikalischen und metaphysischen oder theologischen Standpunkte aus erörtert wird.

In die echt aristotelische Ontologie, welche mit der höchsten und letzten metaphysischen Notion der reinen Actualität an sich, des actus purus — der Grundlage der theistischen Weltanschauung — die Möglichkeit aller einheitlich gegliederten Wissenschaft bedingt[52]), spielt die ptolemäisch-neuplatonische Astronomie als ein Staat im Staate herein.

---

[48]) Vgl. Averroës oben not. 30. not. 32. conf. Albertus De intellectu et intelligibili T. V. p. 247. De anima T. III. p. 3. a. Haneberg S. 224. conf. Averroës Met. l. II. c. 1. T. VII. f. 14 A. 54: et est quod in quolibet genere entium sunt aliqua in respectu eorum quasi janua domus, in hoc, quod lateat aliquem: sicut locus forti domus non latet aliquem . et ista sunt prima cognita naturaliter habita a nobis in quolibet genere entium. Deinde . . . demonstrat (Arist.) quod nullus comprehendit eam (scientiam) secundum totum, nec magnam partem ejus . . .

[49]) Averroës Met. XII. Com. 36. T. VII. f. 149 B. sq.

[50]) conf. Averroës T. IV., c. 83. f. 196.

[51]) Arist. Phys. VIII. 5. 257. a.

[52]) Averroës Met. XII. f. 150. A. n. 30: Et omnia ista dicuntur ad declarandum quod corpora coelestia cum habent appetitum propter intellectum: intellectus autem majus bonum ipso appetit: contingit necessario quod corpora coelestia appetunt in hoc motu aliquod magis bonum ipsis, et cum illa sunt nobilissima corpora sensibilium et meliora, necesse est ut illud bonum quod appetunt sit nobilissimum entium et maxime quod appetit totum coelum in motu diurno. cf. ib. f. 151 B. 12: über den substanziellen Unterschied des menschlichen und göttlichen Intellect.: Intellectus enim inquantum intelligit intellectum dicitur intelligens: et inquantum intelligit per se, dicitur quod intellectus per se est ipse intellectus econtrario illi quod intelligit per aliud: et inquantum quidem (intelligens) intellectus est illud quod intelligitur, dicitur quod intellectus est res intellecta. Deinde dicit (Arist.): Intellectus igitur ille divinus est major isto . . . cum intellectus in nobis quandoque est potentia quandoque est actus: ille autem intellectus divinus semper est actus:

12. Es darf die Vermuthung, dass Averroës anderwärts neben seiner grossartig einheitlichen — ontologisch vermittelten — Noetik eine davon verschiedene, auf sogenannte selbstständige Intelligenzen reducirt hat, nahe liegen, dass die Rücksicht auf Alexander dabei im Spiele war.

Die Fassung des intellectus possibilis kommt dadurch in's Schwanken, dass derselbe bald als ein sinnliches Vermögen betrachtet wird [53]), bald wieder ausdrücklich als ein von der concreten Persönlichkeit getrenntes, rein geistiges Sein erscheint [54]).

Es ist der Begriff der geistigen Actualität, den Averroës als Kriterium der erkenntniss-theoretischen Richtungen selber verwerthet. Die specifische Energie der Abstraction des Geistes in dem Erkenntnissacte unterscheidet er von der Wirksamkeit der specifischen Form in dem Entwicklungsprocesse der Dinge [55]), wobei sowohl die sogenannten platonischen präexisten Ideen, als auch die sogenannte spontane Zeugung als widersinnig dargethan wird [56]).

Analog wird auch auf dem Gebiete der subjectiven Thätigkeit die neuplatonische — von den Arabern specifisch geför-

---

manifestum est nobiliorem esse isto intellectu, qui est in nobis. n. 46. et ille est intellectus per se et habet vitam nobilem. i. et cum intellectus est unus et cum actio ejus est vita, illud igitur quod intelligens est, quia intelligit se, non quia intelligit aliud, illud est vivum quod habet vitam in fine nobilitatis . et ideo vita et scientia proprie dicuntur de eo. Est igitur unus Deus et sapiens . et hoc putaverunt antiqui trinitatem esse in deo in substantia . . . quia cum substantia fuerit numerata congregatum erit unum per unam intentionem additam congregato . . . col. 2. n. 56: Deus igitur est unus . . et secundum hoc quod sonat hoc nomen, est unum aeternum valde nobile . et declaratum est aliquod tale esse et est illud quod movet omne . hoc igitur est Deus . .

[53]) Averroës. De an. III. f. 171 A. fol. 165. B. 167 A. etc.

[54]) Averroës: ib. de an f. 104 B. f. 160 A. cf. Brentano S. 16. S. 21. Av. De anima: f. 171. A. Destructio destr. f. 349 B. conf. oben not. 40.

[55]) Averroës Metaph. XII. com. 18. T. VII. f. 142. B. col. 2. 2. 7. . . ars enim agens sanitatem est forma sanitatis existens in anima medici . et sicut artifex, cum agit, non indiget exemplari, ad quod respiciat cum agit, cum illud, quod habet de forma illius quod fit, sufficiat ei in actione: ita est de natura agente sc. quod non agit nisi secundum quod habet formam illius, quod fit.

[56]) l. c. ib. col. 2. 50: Necesse est ut proportiones et formae ejus sint in natura, secundum quas facit id quod facit.

derte — Theorie sogenannter transcendenter Formen, Intelligenzen oder Gestirngeister [57]) betont, welche dem Bedürfnisse der logischen Consequenz zu genügen scheinen, um die Substanzialität der Seelen erklären zu können.

Averroës erkennt ausdrücklich die Inconsequenzen der idealistisch-creatianistischen, wie der sensistisch-evolutionistischen Hypothese [58]), und appellirt an den aristotelischen Begriff der Energie, welcher nicht eine Combination von zwei Gegensätzen, sondern eine Entfaltung (extractio) des Potentiellen ist.

13. Gegen die Ansicht des Avicenna, welche in der actuellen Bethätigung etwas Schöpferisches sieht [59]), — dieses schöpferisch Wirkende kann mit Themistius und Alpharabi nun ein Sinnliches sein oder etwas Abstractes — citirt er die aristotelische Fassung als die fassbarere, wonach die Bethätigung eben sich auf ein Mittleres, das aus Materie und Form Gebildete, bezieht [60]).

Averroës versäumt nicht, die Aehnlichkeit dieser aristotelischen Fassung mit der empiristischen des Empedocles anzudeuten, und die Differenz auf der anderen Seite in Betracht zu ziehen [61]), worin die aristotelische Fassung der creatianistischen

---

[57]) Met. lib. XII. f. 143 A. col. 1. n. 44. l. 64: Si ergo factio fit ex convenienti, necesse est animam esse, ex qua fiunt istae animae. Et hoc jam aperte dicit Themistius . . . cum locutus fuit de intellectu, sicut dicit, cum dicit quod ista anima est illa quam Plato dicit a Diis secundis et Arist. a sole.

[58]) b. f. 143 A. col. 2. 8: Dicentes enim latitationem dicunt quod quodlibet est in quolibet: et quod generatio est exitus rerum ab invicem: et quod agens non est nisi extrahens et distinguens eas ab invicem . quod autem agens apud istos non est nisi movens manifestum est. Dicentes autem creationem dicunt quod agens creat totum ens de novo ex nihilo . . . de qua Joannes Christianus opinabatur quod possibilitas non est nisi in agente ut Alpharabius narravit in libro de entibus transmutatis.

[59]) ib. col. 2. 27: Una autem istarum opinionum est quod agens creat formam et ponit eam in materia. Et istorum quidam dicunt, quod illud agens non est in materia omnino, et vocant ipsum datorem formarum et Avicenna est de illis . . .

[60]) ib. 40: Tertia autem est opinio Aristotelis et est quod agens non facit nisi compositum ex materia et forma et hoc fit movendo materiam et transmutando eam donec exeat de ea illud, quod est potentia in ea, ad illam formam in actu.

[61]) ib. col. 2. 44. Et in ista opinione est quaedam similitudo dicentis quod agens non agit ordinando segregata, et est sententia Empedoclis . . .

nahe kommt[62]). Ja sogar ein evolutionistisches Moment liegt in ihr, meint Averroës.

An diesem Faden der peripatetischen Fassung des Verhältnisses von Actualität zur Potenzialität hält Albert den Averroës selber, und findet in der averroistischen Noetik fundamentale Verstösse gegen das eigene Programm[63]), wie sich dasselbe in der Begründung der Einzigkeit und Universalität des intellectus explicirt.

Der universelle Charakter des Begrifflichen, der von Seite des Begreifenden, nach gemeinsamer Annahme zu beurtheilen ist, kommt nicht in Frage[64]).

14. Dass Albert der Grosse seine eigene Noetik gerade an der des Averroës aufbaut, liegt in der theilweisen gemeinsamen Voraussetzung sowohl, als dem partiellen Fundamentalunterschied[65]).

Die verschiedenen Motive, welche Averroës für die Begründung des intellectus separatus in seinem Sinne anführt, haben für Albert nicht den gleichen Werth, unter den dreissig verschiedenen Begründungsarten, die Albert bei den Averroisten

---

sed agens apud Arist. non est congregans inter duo in rei veritate, sed extrahens illud quod est in potentia ad actum, et quasi congregat inter potentiam et actum seu inter materiam et formam, secundum quod extrahit potentiam ad actum non destruendo subjectum recipiens potentiam; et tunc efficiuntur in composito duo sc. materia et forma.

[62]) ib. fort.: et etiam assimilatur creationi, inquantum illud, quod est in potentia, fit in actu: sed differt a creatione, quia non convenit per formam ex non forma . et similiter assimilatur latitationi aliquantulum.

[63]) Albertus M. De anima l. III. tr. I. c. 7. T. III. p. 139. ib. Tr. III. c. 11. p. 106. conf. De intellectu et intelligibili. T. V. p. 244 sq. Vgl. oben not. 40.

[64]) Averroës Destructio destr. f. 349 b. Scientiae sunt aeternae et non generabiles nec corruptibiles nisi per accidens, scilicet ex copulatione earum Socrati et Platoni . . quoniam intellectui nihil est individuitatis cf. Albertus de anima l. III. p. 139 a. fine: quia si detur quod intellectus possibilis est unum aliquid, tunc receptum in ipso est sicut individuatum receptum et sic non erit universale in ipso: omnes enim concorditer conveniunt in hoc, quod universale est universale ab universitate intellectus in quo est, et quod non unitur huic et illi nisi per phantasma movens in uno aliter quam in alio.

[65]) Albertus de unitate intellectus contra Averroëm T. V. p. 219 sq. De intellectu et intelligibili T. V. p. 239. l. I. c. 7. p. 245. Metaph. l. XI. tr. I. c. 9. T. III. p. 357 b.: Supponimus enim intellectum agentem partem esse animae et esse formam humanae animae . .

findet [66]), fallen ihm die angeführten zwei Hauptmotive in's Gewicht, nämlich die angebliche Nothwendigkeit des Einen und einzigen Intellect im Interesse der Substanzialität und Universalität der Begriffe [67]).

Der erste Gegengrund ist, dass bei Averroës der Act des Erkennens ausserhalb der specifisch-individuellen Persönlichkeit falle. Das, was den Menschen als specifischen unterscheide von den Thieren [68]) — sei nicht, wie Averroës meine, der intellectus possibilis im Sinne einer blos physischen oder psychischen Disposition [69]) der sinnlichen Einbildungskraft nach der Fassung des Alexander und Avempace.

Wirklich verwechselt Averroës das specifisch menschliche Denkvermögen (virtus cogitativa) nicht selten [70]) mit der sinnlichen Einbildungskraft, und Albert versäumt es nicht, darauf hinzuweisen [71]).

---

[66]) De unitate intellectus. c. 4. T. V. p. 220. Duns Scotus In. IV. Sent. dist. 43. qu. 2. T. II. p. 427. 431. nennt die Averroistische Lehre error pessimus, qui proprius est solius Averrois conf. Hauréau, de la scolastique II. 231. Renan, Averroës et l'Averroism. p. 219.

[67]) Averroës de anima T. VI. f. 164. B. 40. Dicamus igitur quod manifestum est, quod homo non est intelligens in actu nisi propter continuationem intellectus cum eo in actu . . . continuatio igitur intellecti cum homine impossibile est ut sit nisi per continuationem alterius istarum duarum partium cum eo, scilicet partis quae est de eo quasi materia et partis quae est de ipso, scilicet de intellectu quasi forma . . Et cum declaratum est ex praedictis dubitationibus quod impossibile est ut intellectus copuletur cum unoquoque hominum et numeretur per numerationem eorum per partem, quae est de eo quasi materia . . f. 165 A. 54: intellectus unicus materialis est unicus omnibus hominibus: et etiam ex hoc sumus opinati quod species humana est aeterna . . necesse est ut intellectus materialis non sit denudatus a principiis naturalibus communibus toti speciei humanae seu propositionibus et formationibus singularibus communibus omnibus.

[68]) Averroës de an. III. f. 171 b. et per istum intellectum (passibilem) differt homo ab aliis animalibus.

[69]) Averroës de an. ib. f. 105. A. col. 2. 10. At illa aptitudo, quae in virtute imaginativa ipsorum intelligibilium existit, similatur quidem illis aptitudinibus quae in aliis virtutibus animae reperiuntur . .

[70]) l. c. f. 105. B. f. 171 A.

[71]) Albert. de an. l. VI. tr. 1. c. 7. T. III. p. 139 b.: Nos scimus quod omne compositum efficitur hoc aliquid per unam formam substantialem, quae est sua perfectio prima, sicut plerisque in locis dicit Arist. Constat

a) Der specifische Wesensbegriff des Menschen als rationellen Wesens liege in der specifischen Form, welche als rationale Seele oder intellectus possibilis von Aristoteles oft bezeichnet werde: diese erste und einzige Entelechie des Menschen müsse somit in jedem eine specifische sein.

b) Der eigentliche Grundunterschied der aristotelischen von der platonischen Philosophie liege gerade in der Betonung des concret singulär Seienden und in dem Protest gegen abstracte Allgemeinheiten [72]). Aus der particulären Existenz des erkennenden Menschen folge von selber die Particularität der Erkenntnissform, also der rationellen Seele.

c) Aus dem Begriff der Bewegung, wonach jeder Motor als numerisch und specifisch Einer gleichzeitig nur in einem Bewegenden sein kann, folgt, dass die Annahme eines einzigen Intellects in vielen zu dem Widersinn führen würde, dass derselbe Eine Bewegende gleichzeitig sich numerisch vieler Leiber bedienen müsste [73]).

d) Dadurch würde, wenn der Eine Intellect für mehrere Menschen Form wäre, sich ergeben, dass das Beseeltsein (animalitas) und das Lebendigsein (habere formam) im Menschen selbst getrennt wäre [74]).

---

autem quod quilibet individuus homo est hoc aliquid: ergo sua forma est unica, quae est perficiens ipsum sicut prima perfectio: haec autem est anima rationalis, quam illi vocant intellectum possibilem: ergo ipse est unus in uno, alius in alio.

[72]) Secunda est: quoniam Arist. dicit . contra Platonem loquens, quod principia rerum particularium sunt particularia, potissimum autem principiorum est forma: ergo ipsa est particularis in hoc particulari: et sic cum anima rationalis quae potissimum est intellectus possibilis, sit principium hujusmodi particularis, ipsa erit particularis.

[73]) Tertia autem est quod nullus motor unus specie et numero in eodem tempore utitur duobus motis ab ipso . . . si ergo detur unus numero esse possibilis intellectus cum constat eum esse individuato corpori attributum, utetur ille multis motis ab ipso corporibus: quod est omnino contra rationem . . .

[74]) ib. Quarta est, si esset unus numero intellectus, qui est forma substantialis hominis contingeret quod plures homines unam in numero haberent formam et non unam animalitatem: quoniam homo est animal ex sensitiva et hoc individuatur: et homo est ex intellectu, qui non individuatur .

Darnach wäre der Gattungsbegriff Mensch der Grund der Individuation, und die specifische Differenz bliebe universell, nicht individuirt.

15. In der Polemik gegen die Averroisten betont Albert [75]):

Die genuine Peripatetik sei, ihrer Intention nach, im Widerspruch mit dem Averroistischen intellectus separatus.

Nicht die Peripatetik, wohl aber der Neuplatonismus biete Anhaltspunkte für die Hypothese, dass der concrete Denkact eine Art Theilnahme an einem jenseitig existenten Intellect sei.

Der erste und oberste Canon der Peripatetik liege in der specifischen Energie, die in ihrer Verwirklichung nur als concret individuell existente, somit in gemischten Körpern als numerisch differenzirte fassbar ist [76]).

Damit ist die Mehrheit substanziell verschiedener Seelen in dem Wesensbegriff der Seele als Lebens- und Denkprincip (forma ultima) von selbst gegeben.

Der Act des Denkens macht den Seinsbegriff des Denkenden aus, so wie der Seinsbegriff des Lebenden das Leben, und des Empfindenden das Empfinden ist [77]). Das wirklich concrete Sein ist somit durch den Act der Existenz selber speci-

---

75) Albert. De unitate intellectus c. 5. De triginta sex rationibus potissimis in contrarium opinionis Averroistarum inducta. T. V. p. 226 b. Nec invenitur aliquis de Peripateticis antiquis qui haec dixerit . sed illi qui fuerunt idearum auctores, aliquid simile dixerunt, sed illi fuerunt Stoici.

76) ib. fort.: Primum quod est contra istos (Averroistas) est, quod in omni specie est vera differentia constitutiva quae de potentia educitur in actum. Quae autem de potentia educitur ad actum, secundum esse multiplicatur in individuis et est forma ultima. Ergo forma ultima secundum esse multiplicatur in individuis: forma autem hominis est anima rationalis: igitur anima rationalis et intellectualis secundum esse est multiplicata secundum numerum individuorum. Quod autem secundum esse vel numerum multiplicatum est, est multiplicatum secundum substantiam: igitur multae sunt numero et substantia animae rationales. ib. c. 7. p. 233 quod formae sint a datore et non educantur de materia . . . est Platonicum et non de sententia Peripateticorum.

77) ib. Secunda ratio adhuc est, quod sicut vivere viventibus est esse et sentire sentientibus est esse, ita intelligere est esse intelligentibus. Id autem quod est esse his quae sunt, multiplicatur ad numerum eorum, cum esse sit actus essentiae et diffusio in eo quod est: igitur numeratur in numero ejus quod est. Intellectualis igitur natura numeratur secundum numerum animalium intellectualium . .

ficirt; und die specifisch existenten Wesen verhalten sich gegenseitig conträr [78]).

Der Intellect muss somit zur specifischen Substanz des concreten Menschen gehören, weil sonst der Begriff des Menschen als intellectuelles Wesen sich von selbst auflöst, wenn etwas Anderes, was er nicht selbst ist (non est de esse ejus), nämlich die separate Intelligenz, als „Mensch" bezeichnet wird [79]).

Das für die peripatetische Fassung massgebende Verhältniss des leidenden und thätigen Intellect in dem jeweiligen Act der Wahrnehmung verwendet Albert als Instanz gegen den Averroëismus.

Die jeweilige Wahrnehmung (speculativus intellectus) ist ein Resultat (factum) und Erzeugniss (generatum) in der Natur der Seele; jedoch ist diese specifische Wahrnehmung nicht auf dem Weg eines Naturprocesses (actione et generatione naturae) erzeugt und geworden, sondern lediglich auf dem Wege der Bethätigung und Production der Seele selbst (actione et generatione animae simpliciter) [80]).

---

[78]) ib. 226 b.: est, quod multarum substantiarum individuarum multae sunt naturae secundum esse sive natura radicatur in forma sive materia . . tunc non potest esse verum quod una natura numero dans esse, sit mea et tua et cujuslibet alterius. Constat autem quod intellectus solus est natura hominis. Igitur intellectus non capit quod haec natura una numero sit in multis.

[79]) Alb. De unit. int. T. V. p. 227 a.: in tota philosophia probatum est, quod ea quae secundum esse separata sunt, et non sunt de esse singularis signati, nec prosunt ad esse, nec ad scientiam nec ad generationem, quia nihil est quod est nisi per conjunctum sibi secundum esse nec scitur aliquid nisi per id quod est natura sua secundum esse, nec generatur aliqnid nisi per hoc quod tangit materiam et agit in eam. Si igitur intellectus est secundum esse separatus ab homine, ita quod ipse non est de esse ejus, ut dicunt isti, tunc homo non diffinitur per intellectuale, nec est per ipsum.

[80]) Vgl. unten not. 46. De unit. int. p. 227 b.: Constat . . . quod in natura animae est aliquid factum et generatum quod est speculativus intellectus, et est subjectum et generatum non actione et generatione naturae, sed actione et generatione animae simpliciter: quoniam nullum principiorum naturae agit tali facto vel patitur. Igitur oportet, quod in ipsa natura animae sit aliquid agens animaliter et aliquid patiens animaliter.

Die Wahrnehmung wird specificirt durch die ihr zu Grunde liegende Zahl der wahrnehmenden (log. Subjecte); der aufnehmende Intellect also durch die Zahl der Wahrnehmenden.

Der entscheidende Punkt liegt also zuletzt weder in der Natur der Objecte, noch in dem physiologischen Wahrnehmungsprocess, sondern in der Actualität der specifisch erkennenden Seele, die ihrer Natur gemäss als eine und dieselbe in einer Beziehung seelisch leidend, in anderer Beziehung seelisch thätig ist [81]). Daraus ergibt sich, dass der wahrnehmende und aufnehmende Intellect in Einem Menschen dem Subjecte nach Einer, und als solcher nach der Zahl der Wahrnehmenden numerisch verschieden ist.

Diese für die Peripatetik schwerwiegende Instanz legt Albert als das Richtscheit an die verschiedenen noetischen Gesichtspunkte an.

16. Vom Standpunkte der Psychologie aus betont Albert [82]), dass Averroës selber gegen Alexander von Aphrodisias sowohl als gegen Plato die specifische Energie der Seele auch als massgebend für ihre Substanzialität bezeichnet habe.

Auf die intellectuelle Natur der Seele ist der physische Organismus des Leibes angelegt, die Verschiedenheit der Organe des menschlichen Leibes ist nicht durch die sensible Seele, welche der Mensch mit den Thieren gemein hat, sondern durch die intellectuelle Seele ursprünglich bestimmt [83]).

---

[81]) Cum autem speculativus intellectus qui est factus et generatus multipliciter secundum ea in quibus fit, necesse est quod subjectum ipsius quod est patiens multiplicetur secundum ea: quia speculativus non numeratur nisi numero subjecti. Igitur possibilis intellectus multiplicatur secundum numerum speculantium. Ueber die Nachwirkung des peripatetischen Grundgedankens in der späteren Philosophie vgl. Laas, Idealismus und Positivismus S. 151 ff.

[82]) Alb. de an. l. III. tr. III. c. 6. T. III. p. 162 a. Averroës vero supponit . . . quod intellectus omnibus modis efficitur intellectus . . . cf. De unit. intellectus T. V. f. 228. a.: quia . . loquitur Aristot. contra Platonem secundum expositionem Averrois, qui ponebat diversas substantias esse animae scilicet aliam in cerebro et aliam in hepate et aliam esse in corde. Et dicit unam esse substantiam animae sicut enim corpus est unum cujus partes sunt membra quae organa vocantur, ita anima quae et perfectio corporis est una substantia quaedam . . cf. Trendelenburg de anima p. 313. sq.

[83]) Alb. de unitate int. adv. Av. T. V. p. 230 a. sicut se habent artes ad instrumenta, sic se habent animae ad corpora. Unde sicut tibicines non

Der Beweis, der in dem 12. Buche „Ueber die Thiere"[84]) geliefert wurde, dass **das**, was ein specifisch eigenes Organ im Leibe habe, mit diesem verbunden ist, gilt hier. Der Intellect hat ein solches Organ, nämlich die Hand, also hat er kein von der Seele getrenntes Sein.

Obwohl nun die Hand, das Organ der Organe, Organ des Intellect ist[85]), so ist er gleichwohl keine organische Kraft, sofern er nichts von der Hand empfängt, sondern ihr den Begriff des nach aussen zu realisirenden Zweckes vermittelt[86]).

So oft Albert diese Frage berührt, kommt er immer auf denselben Gedankengang zurück[87]).

Das Sein des Menschen lässt sich nur als substanziell einheitliches nach seiner physischen und geistigen Seite fassen, sonst wird weder die sinnliche, noch die intellectuelle Erkenntniss logisch denkbar.

---

possunt induere instrumenta architectonicae ad modulandum in musica (conf. Arist. de an. II. 1. 9. 6. p. 412 a.) ita non potest anima una uti alterius animalis . corpore ad operationes suas animales proprias. Et ideo datur manus intellectui et non aliae potentiae animae . . . omnis diversitas quae est in corpore est propter diversitatem potentiarum et operationum animae. Videmus autem determinatam esse diversitatem in organis humani corporis, nec convenientem cum aliis animalibus in figura omnino. Cum igitur non possit hoc esse propter animam sensibilem in qua convenit homo cum brutis, oportet quod hoc sit propter opera animae intellectivae. Igitur intellectiva aliquo modo conjungitur secundum esse, ipsa numeratur necessario secundum numerum corporum . . .

[84]) Alb. de Animalibus lib. XII. tr. 1. c. 1. T. VI. p. 336.

[85]) Alb. de an. l. III. tr. III. c, I2. T. III. p. 168. a. b. non enim hic lapis demonstratus in esse materiali extra animam est in anima, sed species lapidis est in anima et anima est species ejus . . . Anima igitur secundum sensum et intellectum est sicut manus quaedam quae est in aliis organis corporis . . .

[86]) Alb. de unit. int. T. V. p. 229 b. conf. Zeller's Auffassung der betr. Stelle. Ph. d. Gr. II. 2. (3 A.) S. 193. Anm. 3.

[87]) Alb. de an. l. c. 6. p. 162 a. Est autem sic verificanda (Averroïs suppositio) . . . intellectus omnis est forma. quae medietas est intellectorum, sicut medietas in tactu medium est tangibilium . . . ita est quod una efficitur intellectualitas rei intellectae . . . cf. ib. p. 151. sq. conf. Sanseverino Philosophia christ. . . Dynamilogiae II. 661. Neapoli 1862. Trendelenburg. De anima p. 485. sq. vgl. die sensistische Umdeutung des Aristoteles bei Kampe, S. 192 ff. S. 55.

Die Receptivität des aufnehmenden Verstandes darf nicht als Passivität gefasst werden; denn der Gegensatz von Potenz und Actus ist ein relativer.

Nicht zwei getrennte Substanzen sind darum in der erkennenden Seele, sondern der substanziell Eine Intellect verhält sich nach der einen Seite aufnehmend (receptiv), nach der anderen activ [88]).

Der Intellect ist Subject der Aufnahme, nicht der Veränderung, und darum liegt in dem Receptivsein oder der Potenzialität schon der Charakter des Activseins, und sein Unterschied von der Potenzialität der Materie [89]).

17. Das Getrenntsein oder Ungemischtsein kommt dem Intellect als potenziellem und actuellem zu [90]), denn in keiner Beziehung ist er eine Kraft (Vermögen) in dem Leibe.

Im Zusammenhang damit explicirt Albert seine Anschauung von der Natur der intellectuellen Receptivität und der der sinnlichen (physiologischen) Veränderung.

---

[88]) Alb. de an. T. III. p. 152 a. De int. et intelligibili. T. V. p. 256 a.: Et etiam in omnibus talibus intelligens intellectus ut forma intellecta idem sunt actu per esse habentia differentiam, sicut perspicuum in loco, in quo est color abstractus, idem est actu cum natura coloris per esse differens, quod esse importatur per distinctionem utriusque et quod int. possibilis non est materia sed forma.

[89]) not. 3 fort: Corporeae enim habent materiam et formam, incorporeae omnino sunt formae habent tamen in se id quod est universaliter agens, et id quod est possibile: et ideo omne quod habet lumen intellectus in se reflexum, est compositum ex his principiis: et sic anima rationalis est hoc aliquid, et non est hoc aliquid: Quia est hoc aliquid, eo quod est substantia perfecta formali et possibili patiente secundum quid et non simpliciter. Non est autem hoc aliquid quia est hoc perfectum ex materia et forma et est separata a formis intellectorum.

[90]) ib. De an. p. 154 a.: Cum autem separatus et immixtus dicitur intellectus agens et possibilis: similiter hoc erit eodem modo in utroque, quia neuter eorum est virtus in corpore: et ideo immixtus est uterque eorum. Similiter autem uterque separatus est a formis intelligibilium et ideo agens universalis est ad agendum et possibilis ad recipiendum, quod non posset esse aliquo modo si specificarentur ut esset ens aliquod: quia illud ageret formam suam tantum et non ad omnia.

Die Reception ist das Ziel der Veränderung, diese ist zeitlich, jene momentan [91]).

Eine Potenz also, die in sich selbst nicht ein conträres Gegentheil hat, noch eine receptible Neigung, kann nicht Subject der (physischen) Bewegung, sondern nur der einfachen Empfänglichkeit sein.

Hier sieht Albert das eigentliche tertium des vielmissbrauchten aristotelischen γραμματεῖον [92]), nämlich zunächst liege darin nur die Abwesenheit irgend welcher conträrer Elemente (angeborener Ideen), und die Fähigkeit, in Wirklichkeit beschrieben zu werden.

Die Receptivität des Geistes und der Tafel sind sonst sehr verschieden, sofern der Geist in gewisser Beziehung sich zu den Objecten als Formalgrund verhält, was bei der Tafel in Beziehung zur Schrift nicht der Fall ist.

---

[91]) l. c. l. III. tr. III. c. 17. p. 151 b.: ipsam materiam (oportet) prius tempore subjici transmutationi quam receptioni . Receptioni enim subjicitur per id quod receptio est finis transmutationis: et ideo receptio est in indivisibili temporis et transmutatio in tempore . . . sed potentia cui non inest contrarium, nec inchoatio receptibilis, illa non potest esse subjectum motus, sed erit subjectum receptionis simplicis.

[92]) Alb. l. c. fort. (cf. Arist. de an. 430 a. 1) et illius exemplar est, quod tamen non per omnia simile est, tabula rasa et planata et polita, in qua scriptura nec secundum actum est, nec contrarium scripturae, nec inchoatio scripturae per dispositionem mediam inter actum et potentiam, quae per motum educatur in actum: sed tantum est sufficienter praeparata ad recipiendam scripturam, et ideo recipit eam sine motu: et nihil abjicitur a tabula, nec aliquid illi imperfectum procedit in actum, sed quamlibet literam recipit ut actum sine motu adeptum, ad quem non est in potentia, nisi receptiva solum: et sic oportet accipere de intellectu possibili, quod sit in potentia receptiva tantum cui intelligibilia prima actu non insunt (Plato), nec per dispositionem mediam inter actum et potentiam insunt ei (Mill?): quod tunc oporteret eum esse materialem et transmutabilem ad actum: sed tantum habet recipere ea et meliori modo quam tabula . . . quod ipse est quodam modo formalis ad ea, quod non tabula circa scripturam est: et est operativus circa intelligibilia, quod iterum tabula minus facit circa scripturam: tamen tabula exemplum convenientius est quod in rebus corporalibus poterat inveniri ad incorporearum rerum potentiam demonstrandam. Vgl. Trendelenburg de an. p. 485. Conf. Alb. de intellectu et intelligibili. l. I. tr. I. c. 6. p. 244 a: (conf. Avicebron. not. 17. fort.): Adhuc autem intellectus qui potentia est omnia intelligibilia, se habet ad ea sicut tabula rasa: et hoc modo non habet se materia ad formas universales, quae potentia sunt in ipsa.

Ferner ist der Geist energisch (operativus) in Hinsicht auf das Intelligible, was wiederum bei der Tafel nicht der Fall.

Wie weit die Auffassung des Albert die richtigere ist, als die des grossen Gegners, haben wir nicht zu untersuchen. Ebensowenig, ob sie wirklich geeigenschaftet sei, die Frage zu entscheiden, ob die bei neueren Aristotelikern thatsächlich entgegengesetzte Deutung [93]) des Aristoteles auf eine Unklarheit des Stagyriten selbst [94]) oder auf den Abfall von dem Geiste desselben in entgegengesetztem Sinne zu reduciren ist.

Albert der Grosse hat wenigstens die nach der Ansicht bedeutender Aristoteliker offen gelassene Frage, welches der Sinn des aristotelischen Bildnisses, dass die intellectuelle Seele „Ort der Begriffe“ [95]) und dennoch „tabula rasa“ [96]) sei, einer genauen Untersuchung unterzogen [97]).

Die moderne, an Pedanterie nicht selten erinnernde Art nach Schablonen und Fictionen die Vergangenheit zu beurtheilen, muss bei Averroës sowohl wie bei seinen Zeitgenossen, den arabischen, jüdischen und christlichen Scholastikern „Widersprüche“ entdecken; weil wirklich mannigfach sich widersprechende Ansichten in seinen Commentaren sich finden. Averroës hat hier Manches mit Albert gemein [98]). Er lässt uns in die Werkstätte seiner Geistesarbeit einen Blick werfen; er fühlt sich förmlich verantwortlich dem Leser gegenüber, dem er offen und ehrlich gesteht, wie schwer es ihm da und dort geworden, auf

---

93) Bonitz Comm. p. 177. Waitz II. p. 355. Zeller II. 2. S. 443. (2. Aufl.). Brandis Gesch. der Entwickelung d. Gr. Ph. I. S. 415. Vgl. die Lit. bei Kampe S. 55. S. 192.

94) Zeller II. 2. S. 193 (3. Aufl.). Vgl. dagegen Brentano, Psychol. d. Arist. S. 114 ff. von Hertling, Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles. Bonn 1871. S. 119 ff.

95) Arist. de an. III. 4. 29, a. 27: καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη ἀλλ' ἡ νοητικὴ, οὔτε ἐντελεχείᾳ ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη.

96) De an. ib. III. 4. p. 429 b. 30.

97) Albert. De int. et intellig. Tr. III. c. 4. T. V. p. 255 b: Qualiter intellectus possibilis sit potentia et ut tabula rasa et ut locus et ut species intelligibilium.

98) Conf. Averroës: Comm. in Anal. Post. Com. 5. f. 141. T. I. de coelo I. com. 32. f. 11. B. Meteor. l. III. f. 105. B. De an. com. 30. f. 173. B. vgl das Postscriptum zur Paraphr. de an. bei Munk p. 442 sq. bes. Steinschneider, Farabi S. 149.

der „Waage des Geistes" Grund und Gegengrund abzuwägen. Er gesteht, wie lange er mit sich gerungen, die Ansicht des Farabi mit der des Aristoteles zu vereinigen [99]) gegen den Widerspruch des Avempace, wie er erst nach langem Forschen zu einer bestimmten Klarheit gelangt, wie er von diesem oder jenem in die Irre geführt worden; und verspricht ehrlich, sich einer zukünftigen besseren Einsicht nicht verschliessen, sondern im Gegentheil dieselbe getreulich nachtragen zu wollen.

18. Die älteren Gegner des Averroës, welchen die Widersprüche desselben nicht entgehen, wie z. B. Mose ben Josef ben ha-Lawi von Toledo, lassen gleichwohl dem Streben des Averroës Gerechtigkeit widerfahren, der in Allem den Aristoteles (im Gewande neuplatonisch-arabischer Exegese) zum Führer zu nehmen geneigt ist.

Für die Geschichte der Noetik der Araber überhaupt, und insbesondere des Averroës, ist die Bemerkung [100]), weshalb die Araber nicht nach Art des Alexander eine künstliche „Anpassung" versucht, wodurch die aristotelische Psychologie nach ihrem Gutdünken umgedeutet werden könnte, von Bedeutung.

Sie sahen die Unmöglichkeit einer solchen Umdeutung der aristotelischen Psychologie im Sinne des Alexander und der Neuplatoniker zugleich ein; und haben darauf überhaupt verzichtet. Darum haben sie sich, statt an die Psychologie des Aristoteles, an die der Commentatoren gehalten.

Das Merkwürdigste aber bleibt immer, dass Averroës an dem Erkenntnissproblem sein Lebenlang gearbeitet, und es nicht zu einem Abschluss bringen konnte.

---

[99]) Vgl. z. B. Albertus M. In lib. I. Poster. Tr. I. T. I. p. 517 sq.

[100]) Averroës de an. III. f. 173 A. Com. 30 fine (cf. not. 9. Avempace fort.): sed intellecta sunt intentiones formarum imaginationis abstractae a materia, et indigent necessario in hoc habere materiam aliam quam habent in formis imaginationis . . . Et si intentiones imaginatae essent recipientes intellecta tunc res reciperet se et motor esset motum (dies gilt gegen Alexander-Avempace): Et declaratio Aristotelis quod necesse est ut in intellectu materiali non sit (173 B.) aliqua intentionum existentium in actu, sive fuerit intentio intellecta in actu, aut in potentia . . Sed illud, quod fecit istum hominem errare (Avempace) et nos etiam longo tempore est, quia moderni dimittunt libros Aristotelis et considerant li(bros) expositorum et maxime in anima, credendo quod iste liber impossibile est ut intelligatur.

Das Facit seiner Rechnung konnte naturgemäss in den verschiedenen Darstellungen stets nur den in Rechnung gebrachten Factoren entsprechen [101]).

Diese Factoren sind jedoch a) die Theorie des Alexander von Aphrodisias, welche er im Vertrauen auf Farabi und Avempace lange Zeit für echt aristotelisch hielt. Dem Einfluss derselben kann Averroës sich so wenig als seine Vorgänger entziehen, da er unbewusst die in der pseudoaristotelischen Terminologie liegenden Vorstellungen der Verdoppelung des νοῦς in einen intellectus materialis und acquisitus aufgenommen, zu welchen sich der intellectus agens und intellectus speculativus äusserlich verhält. Um so höher haben wir darum seine später gewonnene Ueberzeugung anzuschlagen, dass die Pseudoperipatetik der Alexandriner der Grund der Verirrungen auf erkenntniss-theoretischem Gebiete sei. Die weitere Frage wäre die: ob er die fragliche Schrift Alexander's de anima richtig zu fassen in der Lage war [102]).

b) Die Anschauung, welche sich Averroës von der betreffenden Theorie der „älteren“ Peripatetiker der Gegner des Ale-

---

[101]) Vgl. Steinschneider Farabi S. 107. u. a. Vgl. oben not. 24, 35, dass Averroës öfters ganze Capitel von Alpharabi herübergenommen; Vgl. Munk p. 345. Steinschneider S. 65 n. 9 b. Charakteristisch für Duns Scotus ist, dass er die Polemik Albert's einfach ignorirt, und die Averroistische Deutung des Aristoteles als die richtige supponirt. De rer. princ. qu. IX. a. 2. sect. I. T. III. p. 61. Die Averroistische Theorie schildert er ib. p. 62, n. 13: Posuit vero animam intellectivam secundum substantiam a corpore separatam, et conjungi homini per communicationem suae operationis, per phantasmata scilicet ex natura in virtute sensitiva, quae sunt intellectibilia in potentia; ita quod intellectus separatus ab illis abstrahit species intelligibiles; et sic per illam speciem intelligibilem intellectus conjungitur corpori humano quodammodo, ac per hoc dicitur intelligere. Ueber die an Averroës sich anschliessende Psychologie der Franciscaner Adam von March, Roger Baco, dann des Wilhelm von Auvergne und Robert Grossetete. Vgl. Dr. K. Werner, Psychologie etc. des Roger Baco. Wien 1879. S. 24 ff. S. 38. über Albert den Grossen.

[102]) Dass der arabische Text sich gegenüber dem griechischen Original spröde verhält, und Averroës nur den ersteren kennt, braucht kaum bemerkt zu werden: vgl. z. B. Landauer, die Psychologie des Ibn Sina, Zeitschr. der deutschen morg. Ges. Jahrg. 1875. S. 370. S. 416 über die umgekehrte Anwendung des arabischen maphariq und des griechischen χωριστός.

xander gemacht hat, von denen er ausdrücklich bemerkt, dass sie die aristotelische Psychologie getreuer darstellen [103]).

Trotz der mannigfachen Wendungen lässt sich der Punkt, auf den Averroës steuert, leicht herausfinden. In ihm liegt in nuce das eigentliche Erkenntnissproblem, nämlich in der Frage: wie ist der Uebergang aus dem Zustand des ruhenden, potenziellen Erkennens zum wirklichen zu erklären?

Dass dieses Werden nicht als Uebergang vom schlechthinnigen Nichtsein in ein Sein — also als etwas rein Schöpferisches sich fassen lässt, ist ihm ebenso klar, als die entgegengesetzte Meinung, dass dieser Uebergang nach Art eines physikalischen Processes sich vorstellen lasse [104]).

Die Fassung des aristotelischen νοῦς παθητικός im Sinne einer reinen Passivität, praeparatio (ἐπιτηδειοτης), also einer blos momentanen Zuständlichkeit, will ihm nicht genügen. Darin

---

[103]) Averroës. De an. III. com. 14. T. VI. f. 169. A. 30: Unde Aristoteles cum invenit praeparationem quae est in intellectu esse diversam ab aliis, judicavit praecise, quod natura subjecta ei differt ab aliis naturis praeparatis: et quod est proprium isti subjecto praeparationis seu intellectui est quod non est in ea alia intentionum intellectorum in potentia aut in actu. Unde necesse fuit ipsum non esse corpus, neque formam in corpore; et cum non fuerit corpus, neque virtus in corpore, non erit etiam formae imaginationis; illae enim sunt virtutes in corporibus, et sunt intentiones intellectae in potentia. Et cum subjectum istius praeparationis neque est forma imaginationis neque mixtum ex elementis ut Alexander intendit: neque possumus dicere quod alia praeparatio denudetur a subjecto, recte videmus quod Theophrastus et Themistius et Nicolaus et alii antiquorum Peripateticorum magis retinent demonstrationem Arist. et magis conservant verba ejus.

[104]) De an. III. f. 169. f. 161. B. l. 10. Gegen Theophrast: haec positio contradicit huic quod Arist. posuit sc. quod proportio intellecti in actu ad intellectum materialem est sicut proportio sensati ad sentiens. Et contradicit veritati in se. Si enim formare per intellectum esset aeternum, oporteret necesse esset ut formae sensibiles essent intellectae in actu extra animam et non materiales omnino, et hoc est contra hoc quod invenitur in istis formis. So die translatio antiqua. Anders die des Mantinus: Nam si ipsa conceptio quae per intellectum fit esset aeterna (hier ist der νοῦς χωριστός — das arabische maphariq gemeint) tunc oporteret, ut id quoque, quod ab intellectu conceptum est esset aeternum . et ob hoc oporteret ipsas formas sensibiles esse actu intelligibiles extra animam atque penitus immateriales. l. 32: et si hae essent aeternae, ipsae quoque sensationes essent aeternae . . . et ipsa quoque sensibilia essent aeterna.

liege, meint Averroës, der Irrthum des Alexander, dass dieser blos das Wesen der Vorbereitung ohne die Natur des vorbereiteten Substrates in's Auge fasse [105]).

Das sei aber ganz unmöglich. Nirgends habe Aristoteles von einer blossen Zuständlichkeit der rein passiv gedachten Vorbereitung (praeparatio, aptitudo) geredet; selbst wenn er das gewollt, so wäre eine derartige negative Qualität ohne das ihr zu Grunde liegende logische Subject — das Substrat der Zuständlichkeit — nicht denkbar [106]).

Sobald man diese rein abstracte Zuständlichkeit fassen will, muss sie als specifische, an einem concreten Intellect haftende gedacht werden.

Darin liegt der Abweg von Aristoteles, dass er das Untrennbare trennt, und dann gegen die ausdrückliche Erklärung des Meisters nach Art körperlicher Processe betrachtet [107]), wonach der Geist als das Resultat einer körperlichen Mischung erschiene.

Dagegen protestirt Averroës fortwährend, den intellectus materialis als etwas Sinnliches zu betrachten.

Alexander thut aber dasselbe an vielen Stellen.

---

[105]) ib. f. 168 b. fine. Dicere autem quod intellectus materialis est similis praeparationi quae est in tabula non tabulae secundum quod est praeparata, ut exposuit Alex. hunc sermonem, falsum est. Praeparatio enim est privatio aliqua, et nullam habet naturam propriam nisi propter naturam subjecti et propter hoc fuit possibile ut praeparationes diversentur in unoquoque ente. conf. ib. f. 162 B. Haec tamen sententia (des Alexander. vgl. not. 24. not. 35) . . est utique aliena valde a verbis Aristotelis ac ab ejus demonstratione. . . Sed Alexander, cum exponit demonstrationem Aristotelis, ex qua concludit intellectum materialem esse impossibilem, et non esse quid individuum, neque corpus, neque potentiam in corpore, vult quod Aristoteles intelligat hoc de essentia ipsius aptitudinis et promptitudinis, non de subjecto illius aptitudinis . . . Hoc tamen, quod dicit Alexander, nihil veri utique habet.

[106]) ib. 169 A. l. 8—16. Naturam autem praeparationis propriae in intellectu impossibile est demonstrare sine natura subjecti: cum praeparatio propria unicuique subjecto currit cursu perfectionis et formae ex eo: sed oportet necessario per cognitionem naturae praeparationis scire naturam praeparati. ib. f. 162. A. l. 30. f. 162 B. 10.

[107]) ib. f. 162. B. 10. not. 105: fort. quoniam illud idem quod de hac aptitudine dicit. potest ubique dici de qualibet aptitudine.

Die Auffassung des Theophrast, Themistius und der sogenannten „älteren Peripatetik“ von der substanziellen Identität des erkennenden Geistes mit der Seele als Lebensprincip, wonach die Viertheilung des Alexander sich auf das Proportions-Verhältniss von Potenz und Act eines und desselben seelischen Princips reducirt [108]), fasst Averroës ziemlich richtig.

Die Ursache des Widerspruches gegen ihre Auslegung sieht er vorwiegend darin, dass es unmöglich sei, den Geist als individuellen zu denken, wie man sinnliche Dinge als individuelle fassen kann.

---

[108]) ib. fol. 161 A. 161. B. l. 10. Averroës lässt den Theophrast und Themistius eine mixtio lehren, welche bei keinem zu finden ist. Albert (l. I. post. tr. I. T. I. p. 518) stellt den Theophrast als Gegner des Chemismus hin. Vgl. Prantl. G. d. Log. I. 167. Steinschneider Farabi 97 ff.

Dritter Theil.

A. Albert und die jüdischen Philosophen.

XV. Avicebron.

1. Avicebron, Salomon Ibn Gabirol, um die Mitte des 11. Jahrhunderts in Malaga geboren, in Saragossa lebend (c. 1040), wird von Albert nicht häufig genannt, gleichwohl nicht selten berücksichtigt.

Der Schwerpunkt der Auseinandersetzung liegt mehr auf ontologischem Boden, berührt jedoch mittelbar die Noetik [1]).

Auf ersterem Gebiete findet sich bei Avicebron, dem Autor des Buches „Fons vitae", eine specifische Durchbildung der sogenannten materia prima und der Betonung des Willens als eines schöpferischen Motivs, welche beide Momente die Noetik Avicebron's beeinflussen [2]).

---

[1]) Dictionnaire des sciences, art. Juifs, vgl. Ritter, Gesch. der chr. Philos. IV. Th. Bd. 8. S. 94. Haneberg, Sitzungsberichte der Akademie 1863, I. S. 364, vgl. desselben Abhandlung: Ueber das Verhältniss von Ibn Gabirol zu der Encyclopädie der Ischwân uç çafâ. Sitzungsberichte 1866 II. S. 74 ff. Ueber Ibn Gebirol's Benützung gnostischer Quellen: Edelmann and Dukes Treasures of Oxford p. VIII. Der lateinische Text von Seyerlen, theologische Jahrbücher von Baur und Zeller 1855, 1856. Vgl. Leop. Dukes Salomo ben Gabirol. Hannover 1860. I. H.

[2]) Alb. M. De an. l. III. tr. II. c. 9. (T. III. p. 140 b.) Ab omnibus superius inductis dissentit Avicebron in libro quem fontem vitae appellavit; quaestionem enim Theophrasti non valens dissolvere cum intellectus possibilis sit quo est omnia fieri et materia prima similiter quae est omnia fieri, con-

Das, was dem Avicebron als eigenthümlich zugeschrieben wird, ist die Identificirung der Natur der ersten Materie und des aufnehmenden Verstandes.

Diese erste Materie ist der Gegenpol der ersten Form oder der Intellectualität [3]).

Dieser Theorie liegt die sensistische Voraussetzung zu Grunde, welche die specifisch noetische Bedeutung des aufnehmenden Verstandes beseitigt, indem sie denselben physisch durch die Sinnlichkeit und individuelle Körperlichkeit beschränkt, d. h. im Grunde atomistisch, wie der νοῦς ὑλικός des Alexander, individualisirt vorstellt.

In diesem sensistischen Sinne lässt Avicebron auch dem int. possibilis eine Allgemeinheit wie der Materie zukommen [4]), die aber immer durch das conträre Hinderniss der Leiblichkeit gebannt ist.

2. Avicebron verdoppelt somit nicht blos die Ontologie, indem er der „ersten Form“ oder der Gottheit eine „erste Materie“ conträr entgegenstellt, sondern er verdoppelt ausserdem den Generationsprocess und die Noetik [5]); um dann die Consequenzen

sentit quod materia prima et intellectus possibilis sint ejusdem naturae. Dicit enim, quod et verum est, quod materia est potentia habens formas omnes et rerum corporearum et incorporearum, et per quamlibet formam susceptam clauditur communitas potentiae ejus et coarctatur. Est autem prima forma quam suscipit, intelligentiae forma, quae dicitur intellectualitas.

[3]) l. c. fort.: et ideo potentia intellectus possibilis non est in potentia ad intellectualitatem, sed remanet in potentia ad omnia alia. Postea autem cum suscipit corporeitatem, amplius coarctat potentia ejus, tamen illa est in potentia ad omnes corporales formas secundum species corporum differentes, et cum suscipit corporeitatem cum contrarietate, jam non est in potentia nisi ad physicorum corporum formas: et sic restringitur potentia ejus usque ad individuam materiam quae est in hoc vel in illo cujus potentia non est communis.

[4]) ib. fort. p. 141 a.: Sic igitur intendit quod potentia intellectus possibilis communis est sicut materiae, et ideo separata est a determinatione formarum, quas potentia et non in actu habet. Et quoniam sic universalis est potentia ejus, ideo universale est quod hoc modo est in ipsa.

[5]) Albertus. De causis et processu univ. l. I. tr. IV. c. 8. T. V. p. 562. b.: Avicebron enim in fonte vitae specialem sibi fingens philosophiam dicit quod post unitatem primi principii quod omnia penetrare dicunt, binarius est, forma scilicet et materia: dicit enim quod prima forma intelligentia est, et prima materia ea quae fundat et sustentat formam quae dicitur intel-

dieses Dualismus durch eine Unterordnung der Form unter die Materie hinsichtlich der Existenz zu ziehen, und dem sensistischen Monismus zuzusteuern.

Der universalistischen Potenzialität der Materie gegenüber, welche zur eigentlichen Trägerin der Form wird (prima materia quae fundat et sustentat formam), lässt er dann eine vierfache Form auftreten, nämlich: a) die erste Form oder Intelligenz, b) die Körperlichkeit, c) die Contrarietät der aus Materie und Form bestehenden Elemente, d) die Form der Mischung. So entwickelt er das All', ohne sich um die Causalität, das Woher dieser Formen, zu kümmern [6]).

Anderwärts, bemerkt Albert, habe Avicebron dennoch in seiner Weise dem Causalitätsgesetz zu genügen gesucht, indem er „allein unter allen“ Philosophen den Willen als Motiv des ersten Principes angab [7]).

Dieser „schöpferische Wille“ tritt als eine Art Mittelpotenz zwischen dem Unendlichen und Endlichen auf, dessen sich das Unendliche als eine Art psychischen Instruments (medio intrinseco)

---

ligentia: et quod forma nec ictu oculi fuerit unquam sine materia vel materia sine forma. Vgl. über die Differenz der Darstellung des Gebirol'schen Systems bei Munk und Seyerlen: Haneberg, Sitzungsberichte 1866, II. 75. S. 95. Die Definition der materia prima in der Recension des Cod. 652. f. 70. b: als „einfache Substanz, die vom Geiste erfasst, nicht aber mit den Sinnen wahrgenommen wird“, weil sie die Form der Existenz „ist“.

[6]) ib. p. 562. b. fort. (not. 5): Prima enim forma, ut dicit, et determinans materiae potentiam quae capax est omnium, est intelligentia. Secunda vero corporeitas, quae claudit materiae primae capacitatem: corporea enim materia non est capax omnium. Tertium vero dicit contrarietatem quae est materia et forma elementorum, quae minoris est comprehensionis quam materia corporea. Quartam vero dicit formam commixtionis. Et sic ex primo producit universa Unde autem veniat intelligentia vel corporeitas, vel commixtio per causam rationabilem non determinat.

[7]) Alb. De causis et processu l. I. tr. III. c. 4. (T. V. p 549 b.) Avicebron autem in libro quem fontem vitae vocari confinxit solus inter omnes principium primum per voluntatem agere dixit: volebat enim quod conceptus actoris esset in primo per verbum interius dispositum, verbum vocans rationem operis: cujus rationem esse dixit, quod omnis operans per intellectum, primo in seipso conceptam habet sui operis rationem . . . voluntatem autem adhibuit tanquam ex electione determinatam, quod hoc vel illud operandum sit.

bedient; da nach Avicebron der Intellect, als lediglich durch die Form absoluten Seins bestimmt, nie zum Process der Verwirklichung des unendlichen Seins käme [8]).

3. Mit Ausnahme der Einführung des Willens als neuen Princips sieht Albert in der Ontologie Avicebron's eine Art Platonismus [9]), der zwei selbstständige Principien, auf der einen Seite die Idee, auf der anderen die Materie als „erlauchte Mutter des All" neben einander stellt, um in dieser „wunderlichen Anschauung" der ersten Materie die Substanzialität (per se existere) zu vindiciren [10]), und den Charakter der Materialität auch auf die Erkenntniss zu übertragen [11]).

---

[8]) ib. p. 550 a. Albert de anima l. III. tr. III. c. 11. T. III. p. 166 b spricht hier ohne alle Rücksicht auf Avicebron von dem Gegensatz mittelbarer und unmittelbarer Erkenntniss; cf. Haneberg. S. 214 n. 3.

[9]) De caus. et process. universi. l. I. tr. I. c. 5. T. V. p. 533 b. Hic autem modus principiandi universum esse in omnibus fere cum Platone convenit, nisi quod iste voluntate dicit fieri; Plato dicit factum esse per intellectualem dictionem et praeceptum. Secundum hoc enim materia est clara mater omnium.

[10]) ib. c. 5. p. 532 a: Avicebron . . mirabilem tangit positionem circa principium universi esse. Tangit primae materiae et primae formae investigationem in omnibus . . . Verbi gratia quod primae materiae est recipere subjectum primum esse, in se formam tenere, per se existere, secundum quod per se existere est, non in alio existere: formae autem in alio esse, in actu facere materiam . . .

[11]) ib. fort.: Ex hoc enim procedit ostendens primo materiam esse in omnibus, tam in intellectualibus, quam quantitativis, quam mixtis ex contrariis. Et in illa quidem quae mixta est ex contrariis, planum est . . . Quod etiam in intellectuali substantia sit, probare conatur per id quod proprietatem materiae invenit in substantia intellectuali, sic quod substantia intellectualis comprehendit et tenet in se formas omnium. Comprehendere autem et tenere materiae est: et ubi sunt proprietates, ibi est subjectum. Patet ergo quod materia prima est in substantiis intellectualibus. Et hoc dicit quod materia sit in omnibus praeter primum factorem. Vgl. ähnliche Auffassung der aristotelischen Noetik, Kampe, die Erkenntnisstheorie des Aristoteles S. 192. Dagegen Zeller Ph. d. Gr. II. 2. (3. Aufl.) S. 192, vgl. Munk Melanges p. 18. En examinant ces deux extremités (der Materie und Form) correspondent l'une à l'autre. En examinant les proprietés de la matière universelle, tu les retrouveras dans la matière inferieure; je veux dire, la propriété de subsister par elle même . . . p. 16. Toutes les formes sont portées par la matière première.

Die Materialität sei der Grundcharakter von Allem ausser dem ersten Urheber [12]); nur wird von der Materie des Zusammengesetzten die erste Materie als geistige wieder unterschieden [13]).

Die Consequenzen dieser sensistischen Ontologie auf dem Gebiete der Noetik analysirt Albert in's Einzelne und zeigt, wie der peripatetische Grundgedanke der Actualität in sein Gegentheil verkehrt wird. Die passiv gedachte Materie tritt als das Fundament und das prius in dem Erkenntnissprocess auf, zu dem sich die geistige Actualität als Accidens verhält [14]).

Dass diese Materie dann selbst wieder intellectuell gefasst wird, hebt den passiven Charakter, der in dem Materiellsein liegt, nicht auf.

4. Der Grundfehler des Avicebron ist — bemerkt Albert [15]) — dass er die Intellectualität der Seele auf die Materie überhaupt

---

[12]) ib. T. V. p. 532 b. Quod autem unius generis sit materia, sic probatur: quia quaecunque per divisionem veniunt ab uno primo, ejusdem generis esse videntur . . . sustinens autem formam et fundans unius naturae est in genere in omnibus his: in omnibus ergo intellectualibus corporalibus et ex contrarietate commixtis unius rationis in genere materia esse videtur.

[13]) ib. cf. De an. l. III. tr. II. c. 9. T. III. p 141 a. Compositum autem non est primum in principiis substantiae. Oportet ergo quod ante materiam illam sit alia materia quae sit subjectum formae substantialis tantum. Omnis autem materia quae quantitate determinata est, vel contrarietate est materia suscipiens accidentia et accidentium genera. Ergo ante illam est alia quae primae formae substantialis est subjectum. Haec autem nonnisi intellectualis naturae est materia. Materia ergo prima est in intellectuali natura. Munk p. 16: Toutes les choses, existant dans la matière première, sont . . . ses parties . . . . La première matière qui porte tout t'apparaîtra donc comme un livre portant l'écriture, et tu verras ton intelligence environner toutes les choses . . .

[14]) ib. T. V. p. 532 b.: De causis fort.: Adhuc in omni divisione id quod est prius, fundat et sustinet id quod est posterius, sicut patet in esse vivere sentire. Intelligere autem fundatur in sentire, sentire in vivere et vivere in esse. Cum ergo materia sustinens praedicamenta accidentium, non sit prima, constat quod fundatur in alia priori: haec autem non potest esse nisi illa quae prima substantiali forma determinata est: primam autem formam constat esse intellectualem per quam in esse determinatur intelligentia: prima ergo materia in intelligentia est. p. 503 a. Talibus igitur et similibus pluribus primam materiam probat esse spiritualem, intellectuali forma determinatam.

[15]) Alb. de intellectu et intelligibili l. I. tr. I. c. 6. p. 244 a. Ex quo constat mentitum esse eum qui scripsit librum fontis vitae (Avicebron) quem

reducirt; und die Potenzialität des Intellect mit der der ersten Materie identificirt.

Nach der festen Ueberzeugung aller Peripatetiker liegt aber hier die fundamentale Differenz vor, dass die Potenzialität des Intellect allgemein, die der Materie individuell und singulär ist[16]).

Der Grundcharakter der Materie ist und bleibt immer der der Passivität, aus der niemals eine Form in's Dasein treten kann; während der Intellect in sich selbst eine thätige Kraft, ein schöpferisches Vermögen hat, das die Formen in der intellectuellen Seele verursacht[17]).

Die Begründung der substanziellen Einheit des intellectus possibilis und intellectus agens, welche Albert mit dieser Polemik gegen Avicebron verknüpft, kann hier unerörtert bleiben. Nur mag erwähnt werden, dass Albert des öfteren die Consequenzen dieser sensistischen Auffassung zieht, welche von selbst zu dem dualistischen Deus ex machina — der prima forma führen[18]), zur Verdoppelung der ontologischen und der noetischen Principien.

---

quidam de materia et forma vocant: quia ipse videtur velle, quod ex natura materiae habet intellectus potestatem intelligendi: dicit enim, quod materia prima est quae potentia est omnia: et quo plus determinatur formis, eo plus clauditur et determinatur potentia ejus: quoniam si addatur materiae haec forma quae est intellectualitas, tunc non est amplius in potentia ad intellectualitatem, sed ad omnia alia. Et si addatur ei forma sequens quae est corporeitas: tunc iterum determinationis potentiae: et ideo tunc non erit in potentia ad intellectualia. Si autem corporeitati additur contrarietas, non erit in potentia tunc nisi ad ea quae in potestate sunt contrariorum: et haec sunt formae generabilium et corruptibilium.

[16]) Alb. De intellectu et intell. ib. p. 244 a.: Hoc enim dictum erroneum est et omnibus Peripateticis: nullo enim modo intellectus est potentia omnia sicut materia prima est potentia omnia: quia formae individuae secundum esse materiale non separatum sunt illae quae sunt potentia in materia . formae autem quae potentia sunt in intellectu, sunt universales separatae ab individuantibus et praecipue a materia, non hic et nunc sed ubique et semper existentes.

[17]) fort.: Adhuc autem materia non facit formas esse in seipsa per aliquid quod sit ejusdem naturae et generis cum materia. Intellectus autem habet aliquid sui, intellectum vid. agentem qui facit formas in anima intellectuali . conf. Munk p. 31. p. 53. p. 52: Ces formes, dans la substance de l'âme sont intermédiaires entre les formes corporelles portées par la substance composée et les formes spirituelles.

[18]) Alb. De causis T. V. p. 532. 533. cf. De anima l. III. tr. II. c. 9. T. III. p. 110 b. Vgl. eine dem Avicebron ähnliche Auffassung bei Zeller,

Um diesem Dualismus zu entfliehen, wird zuletzt die neuplatonische Emanationslehre zu Hilfe genommen [19]). Die partielle Aehnlichkeit mit der Schelling'schen Potenzenlehre und dem „Willen" Schopenhauer's wurde von Haneberg nicht mit Unrecht bemerkt.

Albert gibt sich besondere Mühe, die Vorstellungen hinsichtlich der materia prima einer genauen Analyse zu unterziehen [20]).

5. So sehr auch diese neuplatonische Theorie sich auf Autoritäten stützt, wie die der Commentatoren des Aristoteles und den angeblichen Brief des Stagyriten de principio universi esse selbst; gleichwohl lässt er sich nicht täuschen, und bemerkt, dass die Verdoppelung der Principien dem Causalitätsprincipe nicht entspreche [21]).

Philosophie der Griechen II. 2. (3. Aufl.) S. 593 ff. S. 345. 347, vgl. dagegen Brentano, Psychol. d. Arist. S. 216, v. Hertling, Materie und Form, S. 121. Schell, die Einheit des Seelenlebens, S. 107. u. a. Bullinger, des Aristoteles Erhabenheit über allen Dualismus, München 1878. S. 36 ff.; vgl. über die neuplatonischen, gnostischen und kabbalistischen Quellen des Buches fons vitae: Munk Mélanges II. préface VI. p. 233 sq. Duns Scotus (De rerum principio qu. 8. a. 3. T. III. p. 50) stellt seine Theorie von der materia primo prima als Antithese gegen Albert (l. I. de gen. tr. 2.) auf, mit Beziehung auf Avicebron (ib. art. 4. n. 26) p. 52. p. 55. n. 35.

[19]) Alb. De causis et processu l. I. tr. IV. c. 3. T. V. p. 544 a: Ille quidem qui confinxit librum fontis vitae (Avicebron) convenit cum istis in hoc, quod in penetratione per omnia fluxum etiam ponit. Sed in hoc differt ab eis, quod primum principium non dicit esse aliquid de esse causatorum sed seipso distinctum ab omnibus.

[20]) Alb. de an. l. III. tr. II. c. 9. p. 141 a. De causis T. V. p. 532. ib. c. 6. 533. p. 534. Hac autem positione Avicebron duo quaedam, quorum neutrum mediante alio facit, inducuntur sc. forma prima et materia prima. Materia enim prima formam non facit esse formam. Similiter forma prima materiam non facit materiam et sic aeque prima sunt, quod non capit intellectus.

[21]) De causis tr. I. c. 6. p. 533. Non enim dicit bene (opinio Avicebron) unde ortum habeat materia, quae quamvis per generationem et corruptionem non producatur in esse, tamen aliquomodo habet esse: et sic vel erit principium, vel ex principio. Principium autem esse non ponit: quia ab esse deficit . .

Selbst die Zuflucht zu dem „schöpferischen Willen" [22]), sofern derselbe durch die Teleologie nicht gerechtfertigt ist, kann dem Mangel nicht abhelfen. Albert sieht in der Zuhilfenahme eines im Zweckbegriff nicht implicite enthaltenen Momentes eine Art irrationales Element auf philosophischem Boden, das eine logische Proportion für den Verwirklichungsprocess nicht begründe [23]).

Eine solche Zuthat scheint dem Albert nicht nothwendig, da der Begriff des ersten Principes eine solche nicht nur nicht verlange, sondern sogar ausschliesse [24]); weil ja damit dem ersten Principe eine Art Impotenz durch solche Surrogate aufgehalst werde, nämlich die Unfähigkeit, aus sich selbst zur Thätigkeit zu kommen.

Die materia prima ist (wie das spinozistische ens absolutum) etwas logisch Unfassbares, dem ein Sein bald zu bald abgesprochen wird.

6. Sie ist: a) das ganz Unbestimmte, über dessen Woher und Wozu nichts zu sagen ist. Als seiend müsste sie entweder Princip sein oder aus dem Princip stammen. Princip zu sein, vermag sie aber nicht, weil ihr das Sein gebricht (ab esse deficit). Wenn sie aber aus dem Principe stammt, so kann sie nur aus dem ersten Universalprincipe stammen. Der Act des Principes ist complet und completiv. Die completive Materie müsste aber

---

[22]) ib. 534. 549. c 4. 534 a adhuc improbatum est, quod voluntas ut voluntas accepta, universi esse non potest esse principium: voluntas enim ut voluntas diversimode disponitur ad volendum diversa: diverse autem ad agendum per diversa disponi primum principium penitus absurdum est . . . agens per voluntatem ante se habet agens aliud quod est per essentiam . . simplicem . .

[23]) ib. T. V. p. 550.

[24]) ib. 551. 534 b. diximus, quod actioni primi simplicis accidit determinari ad hoc vel ad illud: quantum enim de se est, aequaliter se habet ad omne quod est. Similiter quod dicit, „quod agens infinitum non agit in hoc quod est finitum", non considerate dictum est: licet agens primum non finitum sit actione quae terminetur aliquo patiente, quod totam suscipiat actionem ejus: tamen ex hoc quod est agens, non requirit patiens infinitum: quia nihil eorum quae sunt potest actionem ejus suscipere secundum infinitatem ipsius quae est in ipsa.

demnach ein concretes Etwas sein; was wieder nicht möglich nach der Prämisse des Avicebron[25]).

Mit dem Emanatismus der Neuplatoniker verknüpft Avicebron noch eine Confusion von Substanz und Accidenz[26]).

b) Die „erste Materie“ ist die unvollkommenste aus dem Grunde, weil sie sich zu Allem potenziell verhält und in Wirklichkeit Nichts ist. Dass nun dieses Unvollkommenste des Vollkommensten (der ersten Form) empfänglich sein soll, ohne dazu disponirt zu werden, ist unmöglich[27]).

c) Nicht einzusehen ist, wie eine Potenz ohne Bewegung actuell werden kann, da ja die Bewegung nur potenzieller Act des Existenten ist. Es ist also unerfindlich, dass die erste Materie den Act des Ersten (Principes) ohne Bewegung aufnehme und dennoch aus dem Zustande der Möglichkeit in den des wirklichen übergehe[28]).

d) Das am meisten Potenzielle ist aber die erste Materie, es ist also unmöglich, dass sie durch keine Bewegung an der Güte des ersten Principes oder am ersten Urheber participire.

---

[25]) not. 21. fort. et quod ab esse deficit, nullius esse potest esse principium. Si autem est ex principio non potest esse nisi ex primo universi esse principio: actus autem principii completus est et completivus: oporteret ergo, quod materia completiva quoddam esset, quod iterum falsum est.

[26]) ib. de caus. l. I. tr. IV. c. 4. p. 555 a. Adhuc autem in fonte vitae dicit Avicebron, quod accidens et substantia fluunt ab eodem, et mirabilia cogitur concedere inconvenientia. Quorum unum et primum, quod id quod substantiale est uni, sc. primo, accidentale sit alteri, sc. secundo, it sc. quod in primo sit substantia in secundo sit accidens quod absurdum est.

[27]) conf. oben n. 16 und 17. ob diese prima materia nicht eher an die Terminologie sensualistischer Ausleger des Aristoteles wie Boethus erinnere, ist zu erwägen, cf. Simplic. ad Cat. f. 20 B. wo ausdrücklich nur die Materie und das Zusammengesetzte unter dem Gesichtspunkte der Kategorie der Substanz erscheinen, die Form davon ausgeschlossen ist: ἀλλ' οὕτω μὲν φησὶν ὁ Βοηθὸς, ἡ ὕλη καὶ τὸ σύνθετον ὑπαχθήσονται τῇ τῆς οὐσίας κατηγορίᾳ τὸ δὲ εἶδος τῆς μὲν οὐσίας ἐκτὸς ἔσται . . . vgl. damit die Darstellung des Thomas von Aquin: De substantiis separatis cap. V. Summa philos. ed. Nemaus. 1853. T. I. p. 499. Haneberg (Sitzungsber. 1866 S. 80.) u. Seyerlen S. 118.

[28]) T. V. p. 534 b. not. 24. fort.: Eodem modo est de hoc quod dicit, quod agens universale non agit in particulare patiens. Actioni enim universaliter agenti accidit ut particuletur ad esse patientis. Sicut illuminationi solis accidit, ut ad pervium vel ad corpus terminatum particulariter determinetur ad esse luminis vel colorum.

e) Philosophisch ist es ein Widerspruch, dass das Princip durch den Willen wirke [29]), denn in dem Begriffe des ersten Wirkenden liegt es ja, durch sich selbst und seine Natur zu wirken, frei von allen secundären Motiven oder Medien, welche den Begriff des ersten Principes beeinträchtigen.

7. Nicht ohne Interesse ist es somit, zu sehen, dass es den christlichen Peripatetikern, einem Wilhelm von Paris, Albertus Magnus, Thomas von Aquin nicht entgangen ist, welch' eine Verkehrung des peripatetischen Sprachgebrauches der gnostische Kabbalismus und Neuplatonismus des Ibn Gabirol herbeigeführt hat [30]). Der Versuch, die spinozistische Kabbala als echte Peripatetik darzustellen, ist somit nur eine Wiederholung dessen, was im zwölften Jahrhunderte vor uns liegt. Wenn wir die übermächtige Autorität, welche Aristoteles damals hatte, bedenken, so muss uns die Situation der thatsächlichen Corruption der aristotelischen Texte um die Mitte des 12. Jahrhunderts klar werden, wenn noch ein Wilhelm von Auvergne sich genöthigt sieht, die neuplatonisch-gnostischen Consequenzen der Lehre der Ersten Materie, wie sie bei Ibn Gabirol vorliegen, und in gemilderter Form in dem liber de causis wiederkehrten, als echt aristotelische Lehre zu bekämpfen [31]).

Der Fortschritt der Textesforschung hat in dieser Hinsicht einer richtigeren Beurtheilung Platz gemacht, und namentlich

---

[29]) vgl. indess das. l. I. tr. III. c. 2. p. 548 a: De voluntate primi. 548 b. constat enim primum esse nobilissimae voluntatis: et antiqui non negaverunt in eo esse voluntatem, nisi illum quae deliberativa est et rei deficientis appetitus. Quae autem diffinita est finis optimi, est in ipso et per ipsam agit quidquid agit; vgl. eine ähnliche Polemik des Averroës gegen den „Willen", vgl. M. Jos. Müller, Averroës, S. 29

[30]) Thomas Aqu. De subst. sep. c. 5. Existimavit quod secundum intelligibilem compositionem quae in rerum generibus invenitur, prout scilicet ex genere et differentia constituitur species, esset in rebus ipsis compositio realis intelligenda ut scilicet unius cujusque rei in genere existentis genus sit materia, differentia vero forma. Vgl. Haneberg S. 6. 1866. II. S. 89 ff. über das Verhältniss Ibn Gabirols zu der Encyclopädie der „lauteren Brüder".

[31]) Guilelmi Paris. De universo Opp. T. I. p. 713. 851. Renan Averroës (3. ed. p. 227. et al.). Wenn Wilhelm De anima c. 7. u. a. eine Beziehung der Noetik zur Ontologie im Sinne des Aristoteles, Eudemus u. s. w. anbahnt, so sieht Renan darin einen Rückfall in den Pantheismus par une singulière inconséquence.

über die Genesis der gnostischen Noetik des Ibn Gabirol das nothwendige Material beigebracht[32]).

XVI. Isaac Israeli.

Von dem jüdischen Arzte Isaac Israeli dem älteren, dem Vorgänger des Maimonides, erwähnt Albert[1]), dass derselbe mit Algazeli der Ansicht war, dass die Gestirne belebt seien.

Eine Schrift De elementis[2]) wird ebenfalls angeführt, wo der Unterschied des Pflanzen- und Thierlebens behandelt wird. Anderwärts[3]) erwähnt Albert des Isaac als eines Anhängers der Epicuräer, welche angeblich die Unsterblichkeit der Seele in der Contemplation sehen.

Auch hinsichtlich der Theorie, dass die Intelligenzen und die Engel identisch seien, wird Isaac neben Maimonides genannt[4]).

XVII. Moses Maimonides.

1. Moses Maimonides (1135—1204) hat für die Verwerthung der aristotelisch-arabischen Tradition[1]) durch die christlichen Peri-

[32]) vgl. Haneberg l. c. S. 99. Die Uebersetzung der vier Fragmente aus Cod. hebr. 402. f. 143. f. 132. f. 140. f. 154 b. Dieterici Zeitschrift d. Morg. Ges. Bd. XV. S. 599. ff. „vgl. Munk, mélanges p. 233. 235. Schahrastani, Haarbrücker II. 329 u. a. wo geistige Substanzen als „feine zusammengesetzte Körperchen" sind, und v. v. die muslimische Encyclopädie, welche (Haneberg. S. 89) die prima materia als rein intelligible Existenz, als Form des Wirklichen definirt.

[1]) Alb. M. Metaph. l. XI. tr. II. c. 10. T. III. p. 375. In idem autem (quod coeli sunt animati) videtur penitus consentire Judaeus Philosophus, qui vocatur Rabbi Moyses, et Judaeus qui ante ipsum fuit in philosophia magnus, qui vocatur Isaac.

[2]) Alb. De somno et vig. e. I. Tr. I. c. 3. T. V. p. 66.

[3]) De nat. et orig. an. l. I. t. II. c. 11. T. V. p. 210. De opinione autem Isaac Israelitae Philosophi, qui antiquissimos Epicureorum . . . sequi videtur . . .

[4]) Summa th. II. 2. qu. 8. T. XVIII. p. 76 b.

[1]) Munk. Diction. IV. p. 21 ff. Renan. Averroës et l'Averroisme p. 148 ff. Dictionnaire III. p. 362. art. Juifs. vgl. die Stellung des Maimonides zur Astrologie bei Steinschneider: „Zur Pseudepigraphischen Literatur des Mittelalters". Berlin 1862. S. 4. S. 6 u. a. Gutschmid Zeitschr. der Deutschen m, Ges. Bd XV. S. 47.

patetiker immerhin Verdienste, obwohl sein Einfluss auf Albert in jüngster Zeit überschätzt worden ist [2]). In den specifisch logischen und noetischen Fragen ist der Einfluss des Avicenna auf Maimonides am bemerkbarsten [3]).

Seine Logik [4]) hat für die Noetik keine Anhaltspunkte. Der Moreh Nebochim ist eine mehr für die Theologie als für die Noetik bedeutende Anregung [5]).

Die Philosophie hat dem Moses Maimonides den Zweck, zur Erkenntniss der prophetischen Lehre, welche alle Weisheit umfasst, den Geist zu befähigen [6]).

Soweit in dem Moreh Nebochim [7]) der bereits bei Avicenna durchgeführte Versuch gemacht wird, die prophetische Erkenntniss zu analysiren, streift die Erkenntnissfrage der früheren Peripatetiker seine Erörterungen [8]), und der Einfluss auf Albert in diesem Punkte ist unverkennbar [9]). Trotzdem sich Albert gegen Avicenna kritisch verhält [10]), und die Schwäche der Consequenzen desselben richtig trifft [11]), lässt er sich von den gleichen Ideen des Maimonides beeinflussen.

---

[2]) Joel, Verhältniss Albert des Grossen zu Moses Maimonides. Breslau 1863. vgl. dessen Abhandlung: die Religionsphilosophie des Mose ben Maimon. Breslau 1859.

[3]) Haneberg l. c. S. 247. Albert. De praedicam. III. 1. p. 122 a. Inter praedicabilia, quae sunt de natura accidentium substantiae, primum occurrit praedicabile, quod est quantitas, eo quod hic immediate sequitur ut dicit Rabbi Moyses mit Beziehung auf Avicenna Metaph. III. 1. f. 78 r. A. f. 81. sq.

[4]) Vocabularium logicae Venet. 1550. 4.

[5]) Moses Maimonides, Doctor perplexorum vers. Buxtorf. 1629. bei Albert Summa th. II. tr. I. qu. 4. part. 3. T. XVIII. p. 58. als dux neutrorum citirt.

[6]) ib. praef. p. 4. p. 5. P. I. c. 17.

[7]) vgl. Dr. M. Joël, Verhältniss Albert des Grossen zu Moses Maimonides, Breslau 1863. S. 2. ff.

[8]) vgl. Haneberg. S. 214. S. 248.

[9]) cf. Munk Mélanges p. 331.

[10]) Albertus. De anima l. III. tr. III. c. 9. (T. III. p. 164 b.) vgl. oben Avicenna, n. 40. n. 45. Haneberg S. 246. u. a.

[11]) Avicenna Liber sextus fol. 64. col. 4. f. 47. col. 1: Cum autem anima liberabitur a corpore et ab accidentibus corporis, tunc poterit conjungi intelligentiae agenti et tunc inveniet in ea pulcritudinem intelligibilem et delectabilem perhennem.

Albert führt den Rabbi Moyses in bester Gesellschaft unter den Peripatetikern auf [12]), die als Gegner der Hypothese, dass der Himmelskreis durch die Seele bewegt werde, genannt sind [13]), was Albert als absurd bezeichnet; dagegen der „Intelligenz“ diese Function belässt.

Auch anderwärts gedenkt Albert des Rabbi Moyses, als des Trägers einer eigenen Meinung [14]), in welcher ein modificirter Protest gegen die apophatische Einseitigkeit des Neuplatonismus und eine Hinweisung auf das Concrete [15]) erblickt werden könnte.

Anderwärts wird Rabbi Moyses als Gegner der alten Peripatetik aufgeführt, nämlich sofern dieselbe an einem Unterschied primärer und secundärer Dinge und einer analogen Erkenntniss derselben festhielt [16]).

2. Dagegen — also gegen einen der Hauptträger der Ansicht des Avicenna — tritt nach Albert Rabbi Moyses allein auf, und statuirt eine unmittelbare Beziehung der ersten Ursache zur Quantität und Zählbarkeit der natürlichen Ordnung der Dinge [17]).

---

[12]) Albertus. De causis et processu l. I. tr. IV. p. 559 b. Contra hanc opinionem disputat Averroës et Rabbi Moyses et multi alii Philosophorum p. 560 a.

[13]) ib. p. 559 a. Avicenna autem, qui vult Peripateticus esse et Algazel insecutor suus et ante eos Alpharabius, inter Graecos Alexander et Porphyrius, dixerunt coelum moveri ab anima et motum ejus dixerunt esse processivum . . .

[14]) Albertus de causis T. V. p. 593 b. l. II. tr. II. c. 9: Quia tamen, ut dicit Rabbi Moyses, negatio restringitur ad cogniti naturam, iste alius modus est cognitionis.

[15]) vgl. oben n. 3. De caus. T. V. p. 593 b. Propter quod in tali cognitione ut dicit Alpharabius et idem confirmat Dionysius potius cognoscimus quid non est, quam quid est . .

[16]) Alb. de caus. l. II. tr. I. c. 6. T. V. p. 568 a. Mit Beziehung auf Avicenna Metaph. l. IX. c. 4. Aliud enim constituitur secundum quod talis intellectus intelligit se (der intellectus agens cujus actio est intelligentias et intellecta producere) secundum suum esse quod habet a causa praecedente se, et aliud secundum quod intelligit se secundum hoc quod est ex nihilo. Hoc ergo modo secundum antiquos Peripateticos (558 b.) causatur numerus et ordo entium: differentia enim intelligendi causat numerum, distantia vero processuum et fluxuum est causa ordinis primarii ad secundarium.

[17]) ib. fort.: Rabbi Moyses autem solus ivit contra hanc viam, theologizare volens: dixit enim sapientiam causae primae causam esse numeri et ordinis rerum, quod mirabile videtur.

Doch, meint Albert, sei der Grund der Differenz in der Vieldeutigkeit des Terminus „Weisheit" (sapientia intellectus universaliter agentis) [18]), womit sowohl die sich gleichbleibende Eigenschaft des schöpferischen Intellects, als auch die des intellectus speculativus gemeint sein könne.

Darum lasse sich die Ansicht des Rabbi Moyses mit der bekämpften vereinigen [19]).

Denn der Grund der Zahl und Ordnung des durch die Weisheit verursachten sei ja im Grunde das durch die Weisheit thätige, schöpferische Princip [20]).

3. Näher besehen unterscheidet sich weder die Kosmologie noch die Noetik von dem emanatistischen Kerngedanken der neuplatonisirenden Araber [21]).

Die Welt der Geister steht der Welt des Sinnlichen gegenüber [22]). Der intellectus agens ist die letzte Stufe jenseitiger Geister, in welche sich Gott die oberste Intelligenz entlässt (influit, emanat).

---

[18]) conf. Averroës. In XII. met. comment. 51. T. VII. Fol. 157 B. Albert. De causis T. V. p. 568 b. Propter quod sciendum quod sapientia intellectus universaliter agentis aequivoca est ad sapientiam intellectus speculativi qui perficitur rationibus speculatorum.

[19]) ib. fort.: Et ideo quod dicit Rabbi Moyses, ad idem redit quod dixerunt antiqui Peripatetici. Aliter enim est sapientia in agente per sapientiam et aliter in sapiente concipiente rationes eorum quae sapit. Agens enim per sapientiam causa est eorum quae sapit. Sapientia autem quae concipiens est, causatur ex his quae sapit.

[20]) ib. Cum autem agens per sapientiam constituit ea et causat quae sapit, processus causatorum ex consequenti efficitur causa numeri et ordinis a primo usque ad ultimum. Patet igitur quod omnis causa primaria et influens est et plus influens et simplicius et eminentius quam aliqua secundariarum . . . mit Beziehung auf Averroës Met. XII. fol. 158 A. col. 2. 10: Et veritas est quod primum scit omnia, secundum quod scit se tantum scientia in esse quod est causa eorum . . Et ideo hoc nomen Scientia aequivoce dicitur de scientia sua et nostra . . .

[21]) cf. Munk, Mélanges p. 330 sq. Vgl. Joël, Religionsphilosophie S. 6. die Theorie über Gott als dator formarum oder architector mundi etc.

[22]) Moses Maim. Doctor perplexorum p. 211. Munk Dictionn. des Sciences IV. p. 41.

Eine Vergleichung [23]) dieser Partie, welche der Erklärung der obersten Erkenntnissstufe zunächst und mittelbar auch der des sinnlich empirischen Seins sich unterzieht, mit früheren Versuchen wäre sehr belehrend.

Was Alpharabi, Avicenna von der wissenschaftlichen Erkenntniss und der Art ihrer Verwirklichung im Erkennenden sagen, wendet Maimon auf die prophetische Erkenntniss an [24]).

Die Gründe Albert's gegen Jene gelten somit auch gegen Diesen.

Der Prophet des Maimonides ist der „Philosoph“ des Avicenna und Averroës, dessen Existenz eine Nothwendigkeit ist. Aus der gesteigerten Art der Influenz in den Geist des Propheten, die vis imaginativa, kommt das prophetische Sehen in die Zukunft [25]).

Solche Influenz wird gewöhnlich durch Engel vermittelt. Moses allein schaut unmittelbar [26]).

Die „sieben Gründe“, welche Maimonides für die Ewigkeit der Welt anführt, untersucht Albert im Einzelnen; und erörtert, wie weit Aristoteles für diese Lehre angezogen werden könne [27]).

Albert verweist dabei auf die Abhängigkeit des „Rabbi Moyses“ von den späteren griechischen Commentatoren, dem Alexander und Themistius, den Arabern Abubacher, Alpharabi,

---

[23]) vgl. Alpharabi not. 35. Avicenna not. 15. not. 27. not. 30. not. 37 not. 41. mit Moses Maimonides. Doctor perplexorum c. 36 P. V. p. 295. et al. vgl. Dr. Joël, Verhältniss Albert des Grossen zu Moses Maimonides. S. 30. u. a.

[24]) Doctor perpl. p. II. c. 36. p. 292: Veritas et quidditas prophetiae nihil aliud est, quam influentia a Deo optimo maximo, mediante intellectu agente, super facultatem rationalem primo, deinde super facultatem imaginatricem influens. Atque hic est supremus gradus hominis et summa perfectio, quae speciei illius competere potest . . cf. Avicenna not. 46. not. 50.

[25]) Doctor perpl. P. II. c. 38. p. 298 sq. c. 39—41.

[26]) ib. p. 320. 340. et al. conf. Die gleiche Gedankenweise bei Avicenna, bei Schahrastani ed. Cureton p. 418. Uebers. von Haarbrücker, II. S. 317. Haneberg S. 247. ff.

[27]) Albertus Summa P. II. tr. I. qu. 4. part. 3. T. XVIII. p. 58 b: Tertio ponemus septem vias, quas collegit Rabbi Moyses in secunda parte libri, qui dicitur dux neutrorum sive dubiorum quorundam probantium mundi aeternitatem.

Averroës[28]); und bestätigt somit das schöne Bild eines modernen Biographen des Maimonides, der dessen Grösse darin erblickt, „dass er so vollständig seine Zeit in sich aufgenommen hat und wiederspiegelt, dass er demjenigen, der wahrhaft geschichtlich anschaut, wie der sichtbar gewordene Zeitgeist einer eigen gearteten Epoche erscheint", in der er „alles vorhandene Grosse und Bedeutende in sich gesammelt und zur Einheit des Gesammtbildes verdichtet hat"[29]).

Dass hinsichtlich der Noetik jedoch nicht Aristoteles, sondern Alexander von Aphrodisias[30]) der eigentliche Grund einer dualistischen Auffassung der Erkenntnisslehre ist, hat Maimonides mit den Arabern gemein.

4. Den aristotelischen Grundgedanken, wornach der νοῦς sowohl die Entelechie des organischen Körpers, als auch für sich (χωριστός) in seinen Thätigkeiten unabhängig vom Leiblichen ist: wesshalb die Identität des „Seins" sowohl, als auch der Unterschied des „Thätigseins" gewahrt ist, fasst auch Maimonides bereits, wie die meisten Araber in der zur Verdoppelung lenkenden Gedankenverbindung, dass das „Anderssein" (χωριστῶς, χωρίζεσθαι) des Geistes als Denkprincip und desselben als Lebensprincip sich auf das Wesen der Seele und nicht auf deren Functionen beziehe, welche allerdings χωριστῶς nicht körperliche Energien sind[31]). Somit schliesst er sich hier an die alexandri-

[28]) Alb. l. c. p. 58: fort. Haec omnia Rabbi Moyses ponit in una via: quia fundantur super tres rationes quas ibidem inducit Aristoteles. In secunda via ponit id quod dicit Aristoteles in fine primi physicorum de materia.

[29]) Dr. Joël, die Religionsphilosophie des Mose ben Maimon (Maimonides). Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars Fränkel'scher Stiftung. Breslau 1859. S. 3.

[30]) Joel, Religionsphilosophie S. 10. vgl. Munk, Mélanges p. 361. über die Beziehung des Maimon zu Avicenna und sein Bestreben, dessen Ideen dem Aristoteles zu unterlegen. cf. Tractatus de erroribus philosophorum Hauréau I. p. 368: Ulterius erravit (Avicenna) de exitu rerum a primo principio; nam non solum posuit producta a primo processisse ab eo ab aeterno sed etiam voluit quod a primo non procedit immediate nisi unum numero, ut intelligentia prima.

[31]) More Neb. III. 27. Joel. S. 10. Die Umbeugung des aristotelischen Systems in einen Dualismus hat Steinschneider, Farabi S. 8. n. 15. richtig erkannt; dass Maimonides in diesen Fragen auf Avicenna steht, vgl. Haneberg. Ibn Sina. a. a. O. vgl. Joel. l c. 10; interessant ist, wenn wir die

nische Tradition getreu an, nach welcher der potenzielle Geist des Aristoteles als materielle Disposition nur als Nichtwirkliches in Betracht kommt. Das eigentlich Wirkliche ist der alexandrinische νοῦς ἐπικτητός, der sogenannte objective Geist, oder Geist als „Resultat des Denkprocesses", d. h. das Denkobject selbst.

Das eigentliche Energische, das Princip der That des wirklichen Denkens, welches den materiellen νοῦς fortan realisirt, der νοῦς ποιητικός ist Gott, oder ein anderes Mal die oberste der Intelligenzen [32]). Der hylische Geist ist, wie bei Alexander, nichts als eine Fähigkeit ohne Substrat; der erworbene Geist nichts als das erworbene Wissen (Denkobject). Schwer wird es ihm für den letzteren Geist die Unsterblichkeit zu retten.

Dies geschieht nach Art aller mittelalterlichen Commentatoren, die an Alexander von Aphrodisias sich halten und gleichwohl die Ontologie retten wollen, mittelst der neuplatonischen Emanationslehre, der sogenannten Sphärentheorie [33]) nach dem Grundgesetz des Neuplatonismus, der emanatio totius ab uno.

5. Hinsichtlich der sogenannten materia prima scheint er der aristotelischen Fassung der ὕλη als des ἐφ' ᾧ beizustimmen; doch mit der bestimmten Versicherung, dass der Urstoff selbst nicht den jetzt wahrnehmbaren Bedingungen des Werdens unterworfen gewesen, sondern dass er aus dem Nichtsein in's Dasein gerufen worden.

Um die Möglichkeit der Schöpfung zu beweisen, bemerkt er [34]), dass aus der Natur der gegenwärtigen empirischen Bewegung ein Rückschluss auf das erste Entstehen der Bewegung

---

Auffassung des Maimon über den νοῦς ὑλικός des Alexander mit der moderner Commentatoren des Aristoteles, wie z. B. Torstrik's p. 186 u. a. vergleichen, während Averroës (De an. f. 176. u. a.) dagegen protestirt.

[32]) vgl. Joel S. 28 wird die Prophetie definirt als „Einwirkung Gottes unter Vermittlung der wirkenden Intelligenz (νοῦς ποιητικός theologisch ausgedrückt: des zehnten Engels) zunächst auf das Erkenntnissvermögen und durch dieses auf die Einbildungskraft".

[33]) Joel. S. 12. S. 15.

[34]) Phys. VIII. 6. cf. Maim. More II. Init.

nicht mit Sicherheit gemacht werden könne, auch unter der Voraussetzung, dass das Wesen der empirisch vorhandenen Bewegung nach allen Seiten erkannt wäre. Es folgt sodann die an die Physik des Aristoteles sich anschliessende Untersuchung über das „Mögliche" und „Nothwendige". Das erstere schliesst das Möglich-Nichtseiende ein, das letztere dasselbe aus: ergo ist damit die letzte Ursache indicirt.

B. Albert und die Lateiner.

XVIII. Die Lateiner.

1. Albert citirt nicht selten unter den Peripatetikern die „Lateiner" (latini), und stellt seine Ansicht diesen gegenüber [1].

Soweit hier ein Artbegriff — lateinisch-schreibende Aristoteliker — vorliegt, welcher diese von den Arabern und Juden unterscheidet, wäre die Sache ziemlich leicht. Aber wenn wir fragen, an welche lateinisch-schreibenden Autoren in concreto Albert denke, wenn er von den Latini spricht, wird die Antwort schwieriger. Da hier von einer prononcirten Parteirichtung die Rede ist, so lässt sich nicht sagen, dass damit etwa auch ein Augustinus, Boëthius, Cassiodor, Isidor von Sevilla, Alcuin, Fredegisus, Wilhelm von Champeaux, Roscellin, Abaelard, Gilbert u. s. w., gemeint sein kann.

Man könnte etwa an Roger Bacon (1214—1264) denken, der öfter sich gegen Albert geringschätzig auslässt [2], und entschieden eine besonders bei Maimonides vertretene Noetik geltend macht; oder an Sigierius von Brabant [3], dessen Schrift De anima intellectiva, wie uns berichtet wird, eine Neigung zum Arabismus verräth.

Im Allgemeinen führt Albert die Ansicht der Lateiner auf Plato zurück [4].

---

[1]) Alb. M. De an. III. 2. c. 12. (T. III. 142 et al.).

[2]) Jourdain. S. 339.

[3]) Hist. lit. de la France. T. XXI. p. 96. p. 123. Renan Averroës. p. 272.

[4]) Alb. De an. l. III. Tr. II. c. 11. (T. III. p. 142): Latinorum autem philosophorum plurimi cum opinione Platonis in multis consentire videntur:

Der Grund, warum derselbe Mann, der sonst mit Aufzählung von Namen nicht sparsam ist, hier eine seltene Oeconomie beweist, indem er nur von „plurimi“ sagt, dürfte besonders zu motiviren sein.

Sachlich genommen, geht aus dem Angeführten so viel hervor, dass die Bezeichneten zur Erklärung der Individualität eine selbstständige materia spiritualis, ähnlich der materia prima des Ibn Gebirol und des Duns Scotus, annehmen, zu welcher sie noch die specifische Form als zweites Individuationsprincip hinzutreten liessen [5].

2. Die noetische Begründung dieser eigenartigen Verdoppelung lautet nach Albert dahin: der abstracte und ungemischte Intellect sei kein specifisch concreter, kein „dieses“ (hoc) aus folgender Ursache [6]:

a) weil er ungemischt ist;

b) weil er nicht Wirklichkeit des Leibes ist;

c) weil er nicht etwas von dem Intelligiblen in Wirklichkeit, sondern nur dem Vermögen nach ist.

d) Ein specifischer also, ein „dieses“ ist er nicht, weil er nicht sinnliche Wahrnehmung ist, obwohl er wie der Sinn ist.

---

dicunt enim animam rationalem esse individuam duplici individuitate: quoniam dicunt eam in se esse hoc aliquid per materiam incorpoream et spiritualem, quae est subjectum formae ejus, et ex forma habetur etiam individuans extra naturam ejus quod est corpus cujus ipsa est actus. Concedunt etiam per hoc quod est in ipsa secundum esse est individuata forma. Dicunt etiam, quod intentiones, quae sunt in intellectu possibili dupliciter, considerantur scilicet prout sunt abstractae et prout habent esse in abstrahendo.

[5]) ib. p. 143. fort.: Et primo quidem modo sunt formae universales liberatae a materia et appendiciis materiae. Secundo autem modo habent esse individuatum in intellectu possibili. Et primo quidem modo esse universalia principia intelligendi: secundo autem modo non convertitur ad ea intellectus: et ideo non impedit scientiam talis individuatio formarum.

[6]) ib. 143 fort.: Intellectum autem dicunt esse abstractum et immixtum et non esse hoc tali ratione: quia immixtus est, quia non actus corporis, et quia non est aliquid intelligibilium actu sed potentia tantum: et non est hoc, quia non sensus est; licet sit sicut sensus: dicunt enim Aristotelem non dicere, quod intellectus simpliciter non est hoc, sed praemisit de similitudine potentiae sensus et potentiae intellectus et subjunxit, quod est ut sensus non est idem quod sensus.

e) Die Lateiner behaupten nämlich: Aristoteles sage nicht, dass der Intellect schlechtweg nicht ein dieser ist, sondern er habe die Aehnlichkeit der Potenz des Sinnes und der Potenz des Intellects im Auge, und habe hinzugefügt: dass der Intellect sei wie die sinnliche Wahrnehmung, und nicht, dass er dasselbe sei, was die sinnliche Wahrnehmung.

3. Ob neuere Forscher, wie Hauréau[7]) und Renan[8]) mit ihren gelehrten Untersuchungen über den Einfluss des Averroismus auf Schüler des Alexander von Hales, und unter denselben den Repräsentanten der Franziscanerschule, Robert von Kilwardby, den Erzbischof von Canterbury, zur Specificirung der von Albert gemeinten „Lateiner" etwas näher hingewiesen, ist noch zweifelhaft.

Sachlich steht die von Albert angeführte These der „Lateiner" wahrscheinlich mit dem intellectus im Sinne des Averroës und der von ihm beeinflussten Lateiner Roger Bacon, Robert von Lincoln und Adam von Marsh (Adam de Marisco) im Zusammenhang.

Jedoch fällt die Abfassung des Buches De anima des Albert um Decennien früher als die Aeusserungen des Roger Bacon über die substantia separata des intellectus agens.

XIX. Liber de causis.

1. Der Einfluss des sogenannten Liber de causis auf Albert den Grossen und seine Schule ist nachhaltig. Gleichwohl ist derselbe überschätzt worden [1]).

Soweit die Noetik in Betracht kommt, ist es nicht besonders schwierig, den Kerngedanken dieses Conglomerates von

---

[7]) De la Scolastique II, 215. I. 363.

[8]) Averroës et l'Averroism. p. 211.

[1]) Die häufigen Citate des liber de causis z. B. Alb. Summa th. II. tr. I. qu. 4. T. XVIII. p. 63 b. zweimal auf einer Seite: n. 2. adhuc in libro de causis dicitur . . quod primum regit res omnes absque hoc, quod commisceatur cum eis ib. n. 4. adhuc dicitur in libro de causis, quod primum est dives in se . . . materia prima indigentissima est in se. Dann so fort. n. 5. p. 64 a: Der charakteristische Satz des liber de causis: causa primaria plus est influens super causatum, quam secundaria: materia minime est influens inter omnes causas . . .

Excerpten aus der den Namen des Neuplatonikers Proclus tragenden Στοιχείωσις ϑεολογική zu entwickeln. Es liegt darin durchaus nichts Originelles, was nicht in der Noetik des Plotin und Proclus als specifisch den Neuplatonismus Charakterisirendes schon da wäre [2]).

Jedoch scheint es uns im Interesse der Sache selbst gelegen zu sein, bei aller Reserve gegen den sogenannten Emanatismus und die Äonenlehre des Neuplatonismus, dessen Verirrungen wir der unerbittlichsten Kritik überlassen, die gleiche Pflicht objectiver kritischer Beurtheilung gegen das andere Extrem, den ontologischen Nihilismus und ideenlosen Kriticismus zu handhaben, der auch das Körnchen Wahrheit, das dem Neuplatonismus mit Plato und Aristoteles — den Höhenpunkten klassischer Philosophie — gemein ist, nämlich das ontologische Princip, oder die Anerkennung der Gesetze der Substanzialität und Causalität, verwirft [3]).

Dass ein Albert und seine Schule hier nicht das Kind mit dem Bade ausgeschüttet, sondern sich für die Energie der philosophischen Principien gegen die Plattheit des einseitigen Empirismus ebenso erhoben hat, wie gegen den Neuplatonismus; kann uns gegen die Vorwürfe aus entgegengesetzten Lagern mit zuversichtlicher Ruhe ausrüsten.

Dass auch einem Albert das Loos der Sterblichen, Kinder der Zeit zu sein, nicht erspart wurde, sehen wir am Klarsten hier.

2. Albert der Grosse kennt die Pseudonymität des dem Aristoteles zugeschriebenen Buches, und verhält sich dagegen mit nicht geringerer Reserve, als gegen das vom gleichen Geiste durchwehte, den sogenannten fons vitae, dessen Autorschaft er nicht mit günstigem Auge betrachtet [4]).

---

[2]) vgl. Steinschneider Catalogus librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodlejana Berol. 1850—1860. T. I. p. 741 ff.

[3]) vgl. Arist. Met. XII. 7—10. Die Erörterung über die οὐσία ἀΐδιος καὶ ἐνέργεια ἄνευ δυνάμεως conf. Trendelenburg de anima p. 309.

[4]) Albertus De causis et processu unius. l. II. tr. V. c. 24. fine. T. V. p. 655: Eligat ergo unusquisque quod sibi placuerit: ea enim quae dicta sunt non assertionibus nostris inducta, sed assiduis postulationibus sociorum, ut Arist. dicit, potius extorta quam impetrata. cf. ib. p. 550 b. nec puto quod

Nur „fortwährendem Drängen“ der Genossen trägt er gegen Ende seines Lebens Rechnung. Er hält den Juden David für den Compilator [5]), während bereits Thomas schon auf Proclus als den Verfasser deutet [6]).

Trotz der vielen Unklarheiten des durch den Presbyter Gerhard von Cremona zwischen 1167 und 1187 aus dem Arabischen übersetzten Textes, den wohl Albert der Grosse, wie Alexander v. Hales, Wilhelm v. Auvergne und Andere vor sich hatten, geht Albert sachlich nicht zu weit fehl, wenn er den liber de causis als ein Excerpt aus arabischen Texten der aristotelischen Metaphysik und des öfters citirten Briefes des Stagyriten de principio universi esse nebst Beigaben aus Avicenna, Algazel, Alpharabi ansieht [7]).

Nicht blos aber lassen sich die specifisch neuplatonischen Gedanken in den Schriften der arabischen Aristoteliker und ihrer jüdischen Zeitgenossen vor Albert nachweisen, sondern die Lehre von den sogenannten Intelligenzen als kosmischen Mittelwesen zwischen der ersten Ursache und der menschlichen Seele findet sich bei Aristoteles. Sie ist ein Erbe einer viel älteren,

---

Avicebron hunc librum finxit, sed quod quidam sophistarum confinxerunt eum sub nomine suo.

[5]) Albertus l. c. l. II. tr. I. c. 1. p. 563 a, p. 564 b. Nach Steinschneider Catal. libr. hebr. in bibl. Bodl. wäre dieser David mit Ibn-Daud (Avendeath. Avendar Alb. de praed. I. p. 91) und Johannes Hispalensis identisch.

[6]) Haneberg. Sitzungsberichte der k. b. Akad. d. W. 1863. I. S. 363. Vgl. Bardenhewer Jahresbericht der Görres-Gesellschaft 1879. S. 43.

[7]) Albertus. De causis l. II. tr. I. c. 1. p. 563: Accipiemus igitur ab antiquis quaecunque bene dicta sunt ab ipsis, quae ante nos David Judaeus quidam ex dictis Aristot. Avicen. Algaz. et Alpharab. congregavit, per modum theorematum ordinans ea, quorum commentum ipsemet adhibuit . . p. 564 b. über die verschiedenen Titel des Buches. Talem autem tractatum Alpharabius inscripsit de bonitate pura . . . Avicennam autem secuti, magis proprie de lumine luminum eum appellant . . Aristotelem autem secuti vocaverunt librum hunc librum de causis causarum . . cf. ib. l. I. tr. III. c. 5. p. 550. Der Begriff der bonitas, sofern derselbe zu der aristotelischen ἀρχή hinzutritt, sei modern: quidam posteriorum, sicut Avicenna et Alpharabius et Algazel . . . addi debere (dicunt) bonitatem: bonitatis enim dispositio est ad emittendum.

aus dem Orient herübergekommenen Cultur und Speculation, das der Stagyrite einfach acceptirt [8]).

3. Dieses System der kosmisch-astrologischen Intelligenzen schien sich dem peripatetischen System und dem fundamentalsten Gedanken desselben der Energie von selbst einzufügen; da der aristotelische Gedanke, dass die specifische intellectuelle Energie oder der Act der Denkseele die vollkommenste Art der Bewegung überhaupt und demnach auch Grund kosmisch-physischer Bewegung sein muss, gerade gegen den Platonismus gerichtet war, somit die Nothwendigkeit specifisch und numerisch differenter Intelligenzen zu fordern schien [9]).

Glücklicherweise spricht sich Albert mit einer für seine Zeit gewiss schätzenswerthen Selbstständigkeit über die Bedeutung der Astronomie für die Wissenschaft nach ihrer positiven wie negativen Seite aus.

Gegenüber einem excessiven Puritanismus [10]) legt er im Namen der Wissenschaft offenen Protest ein, indem er vor solchem Glaubenseifer warnt, der das Wahre mit dem Falschen der Vernichtung überliefern möchte. Andererseits aber erkennt er die Berechtigung einer Opposition gegen den Missbrauch der Astronomie an, unter deren Titel alle Arten von Aberglau-

---

[8]) Aristoteles. Phys. VIII. 5. 256 b. 20.

[9]) Arist. Metaph. XII. 6. 1071. b. 4. ib: 7. 1072. a. 35: ἐστιν ἄριστον ἀεὶ ἢ ἀνάλογον τὸ πρῶτον. Simplicius. De coelo 130. Schol. in Ar. 487 a. 6. λέγει δὲ περὶ τούτου ἐν τοῖς περὶ Φιλοσοφίας καθόλου γὰρ ἐν οἷς ἐστί τι βέλτιον. ἐν τούτοις ἐστί τι καὶ ἄριστον . ἐπεὶ οὖν ἐν τοῖς οὖσιν ἐστὶν ἄλλο ἄλλου βέλτιον, ἔστιν ἄρα τι καὶ ἄριστον, ὅπερ εἴη ἂν τὸ θεῖον. conf. Averroës. Comment. in Phys. T. IV. f. 179. f. 196 B. col. 1. 10. et al. in Metaph. Tom. VII. f. 159 B. Albertus M. In Metaph. XIII. tr. II. T. V. p. 443 b. 444 a. p. 448.

[10]) Alberti speculum astronomiae, seu de ibris licitis et illicitis. T. V. 656. proem. placuit quibusdam magnis viris ut libros quosdam alios et fortassis innoxios accusarent: quoniam plures ante dictorum librorum necromanticam palliant professionem astronomiae mentientes, libros nobiles de eadem foedari fecerunt apud bonos et graves et abominabiles reddiderunt. ib. c. 11. q. 662. protestirt er gegen übermässigen Eifer: licet accusatores eorum amici nostri sint, veritatem tamen oportet, sicut inquit Philosophus, omnino honorare . . . c. 16. p. 666. selbst die nekromantischen Schriften wünscht er: quod magis debeant conservari quam destrui, im Interesse der Wissenschaft.

ben, eine Art neuer Götzendienst in der Form von Sabbäismus, der Nekromantie und wüsten Theurgie ihr Bürgerrecht beanspruchten [11]).

Eine solche Corruption der Wissenschaft durch den Mysticismus ist ihm ebenso unerträglich, als das Vorurtheil dagegen, das sich unter angebliche Orthodoxie versteckt [12]).

Der liber de causis, wie er Gegenstand einer umfassenden philosophischen Exegese Albert's geworden ist, bewegt sich fast ausschliesslich auf metaphysischem Gebiete, und lässt in der Ontologie, Physik und Noetik nicht blos eine höhere Einheit gewinnen, sondern vielfach aufgehen.

Die Principien der Ontologie sind ihm als solche zugleich Gesetze der Natur und des Geistes. Die Physik und Noetik sind Wiederholungen der Einen ontologischen Ordnung. Als Grundgesetz derselben gilt die Kategorientafel, die arbor porphyriana [13]).

4. In ihr liegt der Erklärungsgrund für die Mannigfaltigkeit der Dinge, die als vervielfältigte Einheit gemäss der explicativ wirkenden Ursachen gefasst wird [14]).

Im Sinne des Proclus und Plotin wird das höchste Seiende als oberste Güte und erste Ursache zuerst apophatisch behan-

---

[11]) ib. c. 3. p. 658 b. c. 11. 660. e. 15. p. 665. et al. vgl. darüber die interessanten Mittheilungen von M. Steinschneider: Zur pseudepigraphischen Literatur, insbesondere der geheimen Wissenschaften des Mittelalters. Berlin 1862. Nr. 3 der wissenschaftl. Blätter aus der Veitel Heine-Ephraim'-schen Lehranstalt.

[12]) p. 657. b. neque fortasse justum est quod hi qui eos numquam attigerunt, ipsos judicare praesumant. Vgl. M. Steinschneider, zum speculum astronomicum des Albertus Magnus über die darin angeführten Schriftsteller und Schriften. Zeitschrift für Mathematik und Physik, von Dr. Schlömilch, Dr. Rahl und Cantor. Leipzig 1871. 16. Jahrgang. S. 357 ff. (Math. M. 224 und XVI.)

[13]) De causis Libellus Aristoteli, seu Avempace, vel Alpharabio aut Proculo ascriptus. Opp. Arist. lat. Venet. 1550. T. VII. f. 114 B. 119 B. prop. V. f. 115 A. den Grundgedanken recapitulirend: Jam ergo ostensum est, quare factae sunt formae intelligibiles multae, et non est esse earum nisi unum simplex, et quare factae sunt multae animae, quarum quaedam sunt fortiores quibusdam, et esse earum est unum simplex, in quo non est diversitas.

[14]) ib. prop. 8. f. 115. prop. 30. f. 118.

delt, und dann doch wieder daraus eine Stufenleiter von absteigender Art deducirt, die zwischen dem obersten Sein und der Materie steht [15]).

Die specifische Natur der Dinge und ihre Erkennbarkeit liegt in ihrer Causalität oder in dem specifischen Gradverhältniss der Entfernung von der ersten Ursache [16]).

Intellectuell sein und Ursache sein gilt als dasselbe. So verknüpft der liber de causis mit apophatischer Mystik einen extremen Intellectualismus.

Umschlossen von dem obersten Kreise der ersten Intelligenz entfaltet sich die Welt der Dinge in einer Unzahl concentrischer Kreise, die als Intelligenzen und Ursachen des Umschlossenen gedacht werden [17]).

Das der Sinn des bei Proclus sich findenden Satzes: anima est in horizonte.

---

[15]) De caus. prop. VI. f. 115. A: Causa prima superior est omni narrationi et non deficiunt linguae a narratione ejus nisi propter narrationem esse ipsius, quoniam ipsa est super omnem causam f. 115 B. et non narratur nisi per causas secundas, quae illuminantur a lumine causae primae. Quod est, quoniam causa prima non cessat illuminare causatum suum, et ipsa non illuminatur a lumine alio, quoniam ipsa est lumen purum, sic quod non est lumen: et quia nihil est superius ipsa, sed ipsa super omnia, ex illo ergo facta est prima sola, cujus deficit narratio, et non est ita, nisi quia supra ipsam non est causa, per quam cognoscatur . . . Omnis res non cognoscitur et naturalis nisi ex ipsa causa sua.

[16]) prop. VIII. f. 115 B. v. 42. Et si hoc ita est, tunc proculdubio bonitates quae descendunt super intelligentiam a causa prima, sunt intelligibiles in ea et similiter res corporeae sensibiles, sunt in intelligentia intelligibiles . . . et significatio illius est, quod intelligentia ipsa est causa rerum, quae sunt sub ea, per hoc quod est intelligentia tantum. Si ergo intelligentia est causa rerum per hoc quod est intelligentia, et sub ea sunt per virtutem intelligibilem, tunc proculdubio causae rerum sunt intelligibiles etiam.

[17]) prop. IX. f. 116. A. 40: Et intelligentia quidem comprehendit generata et naturam et orizontem naturae, sc. animam: nam ipsa est supra naturam. Quod est, quia natura continet generationem, et anima continet naturam, et intelligentia continet animam: ergo intelligentia continet omnes res . . . prop. X. ib. 116 A. v. 35. Quod est, quia intelligentiae, quae sunt propinquae uni vero puro, sunt minoris quantitatis et majoris virtutis, et intelligentiae, quae sunt longinquiores ab ipso, sunt minoris quantitatis et debilioris virtutis . . .

5. Die Seele ist nämlich in der Mitte der beiden differenzmachenden Factoren, die sich als Pole verhalten, der Intelligenz und der Quantität.

Die Mischung von Sein und Form ist das, was das Substrat der Natur und der Erkenntniss begründet (ylachim)[18]).

An diese Sprachweise des liber de causis schlossen sich die Commentatoren der aristotelischen Schriften unter den Arabern und Juden[19]) so enge an, dass sie dem Albertus und seiner Schule als echt aristotelisch klang.

Daher die mannigfachen Anklänge an diese mystische Terminologie und Anschauungsweise selbst in Schriften von principiell oppositionellem Standpunkte[20]).

Interessant ist es immerhin, dass Albert der Grosse gerade als Prodromus zu dem Commentar des liber de causis eine Art summa philosophiae, eine für seine Zeit höchst wichtige historisch-kritische Uebersicht über die Erkenntnissprincipien der wichtigsten philosophischen Systeme vor ihm gibt, eine Art Brevier der Gesammtphilosophie[21]).

Hier wird nun der Causalitätsbegriff des liber de causis vor Allem aus seiner mystischen Unklarheit und Verfahrenheit

---

[18]) prop. IX. f. 116. A. v. 7: Et intelligentia quidem est habens ylachim: quoniam est esse et forma et similiter anima est habens ylachim et natura et habens ylachim, et causae quidem primae non est ylachim quoniam ipsa est tantum esse . cf. prop. XXIV. f. 118 A.

[19]) Anklänge bei Aristoteles. Vgl. Metaph. I. 1. 993 b. 9: ὥσπερ γὰρ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων.

[20]) conf. Albertus M. De intellectu et intelligibili. T. V. p. 240 b. 241 a. c. 3. ganz analog wie Averroës. Metaph. opp. T. VII. f. 155 b. Liber de causis prop. 8. pro XXII. u. al. col. f. Albertus de int. et int. T. V. p. 254 b. Die polemische Wendung gegen den Grundgedanken des liber de causis. p. 241. c. 4. Die Ideen desselben Buches mit der Restriction: Quod autem anima sub motoribus astrorum restringitur, contra omnes est Peripateticos et contra Ptolemaeum. Dann p. 242: Adhuc autem omnis diversitas materiae est propter diversitatem formae . . .

[21]) Dass er sich in anderen Punkten von Maimonides und Ibn Sina täuschen liess, neuplatonische Gedanken als aristotelisch anzusehen, hat er mit andern gemeinsam. Vgl Alb. de causis l. I. tr. I. c. 6. T. V. p. 534. Munk p. 361. vgl. Hauréau de la scolastique T. I. p. 368. Tractatus de erroribus philosophorum. cf. Renan. Averroës. p. 226 sq.

sozusagen herausgearbeitet durch eine der aristotelischen Philosophie wesentliche und charakteristische Fundamentallehre, nämlich durch den Zweckbegriff[22]).

Der in dem Emanatismus des liber de causis verhüllte und verkrüppelte Gedanke der reinen Actualität des ersten Principes, welcher pantheistische Abwege im Keime wohl unmöglich macht, wird durch teleologische Behandlung kritisch geklärt und dadurch eine Application des Gedankenganges des liber de causis zu Zwecken der Pseudomystik, wie sie in dem Fons vitae des Ibn Gabirol, in den Schriften des David von Dinant, Amalrich von Bena zu Tage trat, als ein Vergehen an der Wissenschaft gebrandmarkt[23]).

6. Ausgehend von dem specifisch peripatetischen Grundsatz: „Dem Ersten ist nichts entgegengesetzt“[24]), denn „Alles Entgegengesetzte hat Materie und ist der Potenz nach dasselbe“; beseitigt Albert den Keim aller Verkehrung des Zweckbegriffes in die Mystik des Pantheismus und Intellectualismus durch wieder-

---

[22]) Albertus. De causis et processu universi l. I. tr. I. c. 5. T. V. p. 532. Mit Beziehung auf Aristot. Phys. VIII. s. VII. 1. II. 2. Metaph. XII. 6. 1071 b. 4, 1072 a. 21. Zeller G. d. Ph. d. Gr. II. 2. S. 359. u. a. S. 364. Metaph. XII, 8. 1074. a. 31: De coelo II, 12. 292 b. 4, vgl. die Stellen bei Zeller l. c. 354 ff. Vgl. u. a. über die Emanationslehre des Ibn Aflâh: Steinschneider, Pseudepigraph. Literatur des Mittelalters, Berlin 1862. S. 20. Vielleicht liegt hier das Original der Lehre vom „Funken der Seele“ für die Mystik aus der stoischen Scintilla.

[23]) Alb. De causis. T. V. 540 b. Averroës lässt den Themistius (T. VIII. f. 143 A. col. 1.) als Neuplatoniker sagen: Si ergo factio fit ex convenienti, necesse est animam abstractam esse ex qua fiunt istae animae. Et hoc jam aperte dicit Themistius in suo lib. de Anima, cum locutus fuit de intellectu . . . quod ista anima est illa quam Plato dicit fieri a Diis secundis.

[24]) Arist. Met. XII. 10. p. 1075. b. 10. ib. 20: καὶ τοῖς μὲν ἄλλοις ἀνάγκη τῇ σοφίᾳ καὶ τιμιωτάτῃ ἐπιστήμῃ εἶναι τι ἐναντίον, ἡμῖν δ' οὔ· οὐ γὰρ ἔστιν ἐναντίον τῷ πρώτῳ οὐθέν. πάντα γὰρ τὰ ἐναντία ὕλην ἔχει καὶ δυνάμει ταὐτά ἐστιν, ἡ δὲ ἐναντία ἄγνοια εἰς τὸ ἐναντίον· τῷ δὲ πρώτῳ ἐναντίον οὐθέν. Mit Beziehung auf die Lehre des Euklides von Megara Diog. Laert. II. 106. wo das τὸ ἕν und das τὸ ἀγαθόν identificirt synonym als das allen philosophischen System gemeinsame Princip definirt wird mit dem Zusatz: τὰ δὲ ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀνῄρει, μὴ εἶναι φάσκων conf. Arist. ib. 1074 a. 35: τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γάρ.

holte Berufung auf den aristotelischen Gedanken[25]), dass der Begriff des Ursacheseins von dem des Principseins, auf dessen Confusion eine Reihe sensistischer und pantheistischer Verirrungen sich zurückführen lassen, wohl auseinander zu halten sei.

Gerade an eine den Neuplatonismus charakterisirende Conception der sogenannten materia prima, der reichen Quelle aftermystischer, sensistischer oder pantheistischer Evolutionsgebilde knüpft sich diese Antikritik an, welche dahin geht, von der Idee des Ersten jeglichen Schatten von Potenzialität auszuschliessen, wodurch die materia prima, die nicht als conträrer Gegensatz des Ersten ein ontologisches Princip werden kann, all' ihres Zaubers beraubt ist, da sie ja auch die Potenzialität nur aus der einzig und alleinigen Actualität des Ersten haben kann[26]).

7. In der consequenten Fassung des actus purissimus liegt dem Albert die eigentliche Schneide gegen die Aftermystik, die das Verhältniss der Actualität zur Physik und Noetik nicht beachtet.

---

[25]) Alb. de causis l. I. tr. I. c. 7. mit Beziehung auf Arist. Metaph. II. 1. 995 sq. conf. Albertus Comment. in Metaph. I. XIII. tr. II. T. III. p. 443. c. 1. p. 444 a: Impossibile est igitur quod primum principium appareat esse tale, quod sit unum quod sit numeri principium: aut etiam si hoc non est principium impossibile est, quod appareat nunc elementum . . . quia talis principium . . est potentia et imperfectum et malitiae permixtum. De causis oben T. V. p. 535. fine: Oportet ergo quod aliquid sit primum efficiens et omnium, et primum movens et omnium. Vgl. die merkwürdige Aehnlichkeit der Auffassung des aristotelischen „ersten Bewegenden" bei Zeller G. d. Ph. d. Gr. II. II. (3. Aufl. S. 371. 374. 368. im Widerspruch mit S. 875. n. 2. 827 not. 4) mit Avicebron (Albert liber de causis T. V. p. 534 a.)

[26]) Albert. De causis l. c. p. 539. l. I. t. I. c. 11. (conf. Metaph. l. V. c. 1): Principium enim in plus est quam causa: dicitur enim principium ex quo est rei inchoatio, quod est aliquid rei, ita quod non est causa, sicut dicitur punctus principium lineae, cum tamen non sit pars ejus: et sicut dicitur caput principium hominis secundum hominis longitudinem, cum sit pars hominis . . . Nullum tamen eorum proprie dicitur causa. Id autem quod est causa rei, etiam dicitur principium. Patet ergo quod principium (p. 540 a.) plus est quam causa. Ipsum autem primum non dicitur principium, quod sit aliquid ejus cujus est principium: sed dicitur principium secundum quod causa principium est.

In der richtigen Fassung des „Ersten“ [27]) liegt schon eine Remedur des Pantheismus, sobald der Zweck und die Vollendung des Ersten an sich selbst gefasst ist [28]).

Das erste Princip verhält sich somit hinsichtlich des Ausganges der Dinge zu ihnen wie der Künstler zur Kunst als reine Actualität, und ist darum substanziell von allem Potenziellen geschieden. Hinsichtlich der Vollendung der Dinge zur Vollkommenheit verhält es sich als ihr Zweck [29]).

Mit einer für moderne Aristoteliker oft peinlichen Analyse werden bei Albert die logisch möglichen und historisch vorhandenen Velleitäten des Causalitätsverhältnisses auf Grund einer ebenso sorgfältigen Untersuchung des Substanzbegriffes der Kritik unterzogen, weil die Noetik bei jedem Schritte auf sie stösst [30]).

Der Schlüssel liegt in der der Ontologie, Physik und Noetik gemeinsamen Notion der Actualität, der specifischen Energie [31]).

---

[27]) ib. 540. Primum autem principium nullo modo habet dependentiam ad aliud. Non ergo dicitur principium vel materia. Finis autem non est finis alius, et si ipsum simpliciter est finis, sequitur quod propter ipsum sunt omnia alia, et quod propter ipsum et ad ipsum movetur omne quod movetur et est omne quod est et agit omne quod agit: hoc autem esse non potest nisi omnia habeant dependentiam ad ipsum.

[28]) ib. 540 b. Secundum exitum ergo rerum in esse primum erit principium ut artifex: secundum autem reductionem rerum ad perfectum, primum erit principium ut finis: propter quod a quibusdam theologis non inconvenienter dicitur quod ut principium et finis laudatur.

[29]) vgl. Arist. Eth. Nicom. I. 4. p. 1096 a 19 (und magn. mor. I. 1. p. 1183 a. 7.) vgl. not. 24 oben mit Beziehung auf das dictum des Euklid mit Hinweis auf Arist. Met. XIII. p. 1087. b. 2. οὐθὲν οὐσίᾳ ἐναντίον . . dann Categ. c. 5. p. 3. b. 24. ὑπάρχει δὲ ταῖς οὐσίαις καὶ τὸ μηδὲν αὐταῖς ἐναντίον εἶναι . τῇ γὰρ πρώτῃ οὐσίᾳ τί ἂν εἴη ἐναντίον; ib. c. 5. p. 3. b. 33. und Eth. Nicom. p. 1096 a. 19. vgl. Trendelenburg, Geschichte der Kategorienlehre. Berlin. 1846. S. 64. 150. u. a.

[30]) Albertus Summa theol. P. II. qu. 3. n. 1. De causis l. I. t. I. c. 7—11. t. II. c. 1—6. T. V. p. 535. sq. et al. cf. De sex principiis tr. II. c. 2. p. 204 b. T. I. Metaph. T. III. p. 443 a. l. XIII. tr. II.

[31]) conf. Gilbert. s. De sex principiis opp. lat. Arist. Venet. 1550 T. I, f. 32. a. c. 2. de actione: Scire autem oportet, quod omne, quod in motu est, in actione est: moveri enim actio est, si quid enim movetur agit necessario . . Proprium igitur actionis est in motu esse, sicut proprium motus in actione . . ib. f. 32 b: actus quidem est primordiale principium, pati vero permixtum, quamobrem actionis passionisque actus est generativus.

Eine breit angelegte Erörterung über die Eigenschaften (proprietates), die dem ersten Principe begriffsgemäss zukommen müssen [32]), geht der Kernfrage über das Ausgehen des Vielen aus dem Einen (fluxus, emanatio) voraus [33]).

Dieses „Erste" wird unter dem Gesichtspunkte der Actualität und Potentialität betrachtet und dargethan, wie weit die eine oder die andere dieser Kategorien darauf Anwendung finden kann [34]).

Die übersichtliche kritische Erörterung sämmtlicher ontologischer Systeme richtet sich vorwiegend gegen den neuplatonischen Dualismus und Emanatismus, sowie dessen Mittelbegriff als der Peripatetik widersprechend.

8. Albert tadelt vorzüglich, dass der neuplatonische Causalitätsbegriff kein Verständniss des reinen Wirkens des absoluten Principes als solchen (abgesehen von aller endlichen accidentiellen Offenbarung oder Erscheinung dieses reinen Wirkens, der Schöpfung im Sinne der Zeitlichkeit) ermöglicht, und das absolute Thätigsein oder Wirken von dem diesem gegenüber accidentiellen Empfänglichsein des rein Passiven bedingt sein lässt [35]).

So oft diese Notion des actus purus, des Wesensbegriffes des Ewigen getrübt wird, tritt in der Vorstellung neben das erste Princip eine Welt gleich ewiger Principien und Welten [36]), d. h. der Dualismus.

---

[32]) Albertus. De causis. T. V. p. 535—552.

[33]) ib. p. 552—562 sq.

[34]) Albertus de causis. l. I. tr. I. c. 4. T. V. p. 531. b. perse enim (Peripatetici) notum esse volunt inter motum et movens nullum esse medium. Si ergo sit primum movens nullo modo tangens id quod movet, sed separatum ab ipsa, proculdubio non movebit, quia quod non tangit, non agit: et quod non agit, in acto non inducit passionem: inutile est ergo ad facturam agens separatum . . . . . Nos autem quaerimus principium ejus quod est esse substantiale. Adhuc eadem sunt principia essendi et sciendi: aliter enim ex propriis et essentialibus non sciretur res: scire enim arbitramur, cum causam cognoscimus uniuscujusque, et quoniam illius causa est et impossibile est aliter se habere . .

[35]) l. c. c. 6. 534 b. (cit. Avicebron. 24. 28.) vgl. Zeller II. II. 3. Aufl., S. 378. ff.

[36]) De causis l. c. c. 8. p. 536 a: Primum principium ergo sic non dicitur primum principium ante quod nihil, quod ipsum post nihil sit. Se

Das „Erste" ist somit über allem Gegensatz, frei von aller Abhängigkeit zu einem anderen [37]).

Aus dem Begriffe des reinen Seins desselben folgt, dass dasselbe von keinem anderen abhängig ist, dagegen alles andere von ihm [38]).

In Uebereinstimmung mit den früheren Peripatetikern wird die ontologische Bestimmung des Causalitätsprincipes im Einzelnen verfolgt.

Das „Erste" kann nur die Natur des Intellect haben. Es muss schlechthin wirkendes intellectuelles Princip sein, das den Wirkungsgrund nicht äusserlich, sondern in sich trägt [39]).

Wird das intelligible Princip so definirt, so muss Alles was ist in ihm als der Wirkursache bestehen: so wie alles Sichtbare im Lichte der Sonne besteht und alles Kunstwerk im Lichte der Kunst, als der Wirkungsursache (effectivum producens). Denn alles, was als besonderes Ding betrachtet wird, hat das Sein nicht aus sich, sondern von einem Ausfluss (ab emanatione), der von ihm ist. Somit kann das erste Wirkende nur sein sicut intellectus universaliter agens [40]); während der mensch-

---

secundum privationem ordinis, scilicet quod ipsum ordine prionis nihil habet ante se penitus, quod ad ipsum se habeat privative, vel negative, vel secundum potentiam. Privative quidem: quia ex privatione sui esse non processit. Negative vero: quia esse ejus nunquam negari potuit. Secundum potentiam autem: quia esse ejus in nullo ante se radicari potuit.

[37]) De caus. l. I. t. I. c. 10. T. V. p. 537 b. primum quod est necesse est esse, nec est forma nec materia . . forma enim non habet esse in effectu nisi per hoc quod est in materia fundata et sic hoc quod in effectu sit, innititur materiae tanquam fundamento . . descendet ergo materia ad formam et forma ad materiam; habitum autem est, quod primum non habet dependentiam ad aliquem: ergo primum nec forma est nec materia.

[38]) ib. p. 539. b. relinquitur quod omnia quae sunt in universitate mundi, sunt ab eo quod est necesse esse, et quod ipsum nullo modo sit vel possit esse ab alio, et quod omnia alia, eo quod in unoquoque eorum aliud sit esse et aliud quod est, necesse est esse ab alio, et quod ipsum fons et origo omnium anae sunt. Als Antwort auf 531 b: Nos autem quaerimus principium ejus quod est esse substantiale.

[39]) ib. Tract. II. c. I. p. 540. sq. sicut intellectus universaliter agens, quo est omnia facere et nihil pati vel recipere.

[40]) ib. 541 b.

liche Intellect als agens particulare in Kraft des obersten Intellect wirkt.

Dieses primum agens ist das Lebendige und jeglichen Lebens Princip [41]). In dem Begriffe der Intellectualität und des Zweckes liegt schon, dass das intellectuelle Sein dem Begriffe nach vor dem vegetativen und animalen, also vollkommenstes ist, Selbstzweck.

9. Die volle Consequenz des actus purus erklärt den scheinbaren Widerspruch, dass das erste Bewegende Grund aller Bewegung ist, ohne selber bewegt zu sein [42]).

Wir müssen uns es hier versagen, die Parallele zwischen der an Averroës sich anschliessenden Auffassung der reinen Actualität des „Ersten" mit modernen Aristoteles-Erklärern zu ziehen; ob die Folgerungen, die Albertus aus der Idee des actus purus zieht, nämlich die der Allmacht, der absoluten Freiheit und Allwissenheit, dem Geiste der reinen Peripatetik mehr oder weniger entsprechen [43]).

---

[41]) 542. a.

[42]) Alb. de caus. l. I. tr. II. c. 2. T. V. p. 542. a. Oportet ergo, quod sit in uno primo quod sit causa vitae in omnibus viventibus: vitae autem principium vivit, sicut intellectus principium intelligit . . . . vivit ergo vitae principium et solum vivit vita perfecta quae nusquam occumbit ex hoc quod immergatur vel innitatur alteri, secundum quod ipsa perse et essentialiter vita est. Omne autem quod essentialiter et perse aliquod activum principium est, continue extrahit actionem illius, cum ipsum in se quietum sit: sicut patet in luce quae continue extrahit luces . . . sic etiam parimum principium entis continue extrahit essentias. Si autem extrahit, scit se extrahere: et si scit se extrahere, vivit: ergo vitae principium vivit. Cum vero ab omni materia sit liberum, et idem sit sibi esse et quod est, in extractione vitae nullum penitus potens habere impedimentum. conf oben. not. 3. 8. 9. das zwölfte Buch der Metaphysik, wo Gott als οὐσία ἀΐδιος καὶ ἐνέργεια ἄνευ δυνάμεος definirt wird.

[43]) cf. Averroës opp. lat. Arist. T. VIII. f. 158. a. Albertus de causis T. V. f. 547. c. 1. 547 b: simplicissimum est liberrimum inter omnia eo quod ipsum sibi ipsi causa est in omnibus gegen Averroës T. VIII. fol. 91. vgl. den ganzen tr. III. des l. I. De causis T. V. p. 547. De libertate voluntate et omnipotentia primi c. 1. p. 548 a fine: Ex omnibus his colligitur, quod primum liberrimum est in omnibus suis tam in agendo quam in aliis: eo quod ad nihil penitus habet dependentiam, et sibiipsi est causa efficiens ad omnia et in omnibus. Propter quod etiam meliores peripatetici dixerunt primum esse largissimum secundum illam largitatis speciem quae magnifi-

Nachdem so die Substanzialität des „Ersten" gegenüber der Verkehrung pantheistisch sensistischer Art allseitig festgestellt ist, sofern das Erste als über allen Kategorien stehend betont wird [44]) — darob es unmöglich, als über allen Gegensätzen stehend, selbst als sein eigenes Gegentheil (materia prima, Substanz, Welt, Stoff) erscheinen kann [45]) — wird der zweite fragliche Punkt, der die neuplatonische Lehre betrifft, in Betracht gezogen, nämlich der Terminus „Ausfluss" (fluxus, emanatio).

Die Terminologie der Neuplatoniker an sich tadelt Albert nicht. Sie ist in dem liber de causis massgebend, und Albert accomodirt sich ihr sehr häufig [46]); nur macht er darauf aufmerksam, dass, wenn der Grundgedanke der echten Peripatetik des actus purus nicht festgehalten werde, hier die Verirrung des Pantheismus oder des Dualismus naheliege. Der erstere, wenn an der Gleichartigkeit des Wirkenden und der Wirkung; der letztere, wenn an der Trennung der Ursache und der Wirkung festgehalten werde.

Worauf es hier ankommt, das ist die Ontologie oder die richtige Anschauung von dem „Ersten". —

Diese vorausgesetzt sei die neuplatonische Sprachweise nicht in jeglicher Weise zu reprobiren, obwohl die aristotelische klarer ist [47]).

---

centia vocatur . . Der leitende und den ganzen Gedankengang beherrschende Grundgedanke ist, die aristotelische Ontologie Met. 1075. b. 21: οὐ γάρ ἐστιν ἐναντίον τῷ πρώτῳ οὐθέν.

[44]) ib. De caus. l. I. tr. III. c. 6. p. 551: Et si dicatur substantia, ex eo dicitur, quod super omnes substantias est et super omnem substantiae rationem. Similiter si dicatur ens, in intellecto illo dicitur ens quo ens vocatur quod est universale ens: hoc enim contrahitur in omni eo quod est et determinatur, et nullum esse habet extra ipsum secundum actum: quorum nihil convenit primo principio.

[45]) Weder als ontischer Verwirklichungsprocess seiner selbst (Pantheismus) noch als intellectueller (Intellectualismus, Panlogismus) noch als Evolution des Stoffes.

[46]) Vgl. Plato. not. 36. ff.

[47]) Albertus de causis l. I. tr. IV. T. V. p. 552. De fluxu causatorum a causa prima et causatorum ordine c. 1. Alia enim est divisio causae, et alia divisio fluentis principii: non enim fluit nisi id quod unius formae est in fluente et in eo in quo fit fluxus: sicut rivus ejusdem formae est cum fonte a quo sit fluxus, et aqua in utroque est ejusdem speciei et for-

Vor allem lässt er den Ausdruck „fliessen“ für die intellectuellen Einflüsse des obersten Princips gelten, die zugleich causaler Natur auf die Gesammtheit der Dinge bestimmend wirken. Wegen der Natur der Einfachheit ist das Erste allwaltend und allgestaltend [48]), wesshalb auch alle secundären Ausströmungen nur in Kraft des Ersten geschehen [49]).

Eine Vermittlung der platonischen Ideen mit der aristotelischen ersten Ursache wird versucht, wobei die unmittelbare Beziehung der obersten Ursache zu den Dingen durch Mittelglieder nicht durchbrochen wird [51]).

10. Das Festhalten an dem aristotelischen Grundgedanken, der Reinheit und Ungemischtheit des Ersten, oder des actus purus [52]), bewahrt vor jenen Velleitäten, denen die Emanations-

---

mae: quod non semper est in causato et causa . . . Unde cum causa aliquid agat in subjecto aliquo existens, fluxus autem de ratione sua nihil dicat nisi processum formae ab ipso simplici principis, patet, quod fluere non est idem quod causare . . . Adhuc non idem quod principiare . . omne principium est aliquid rei quod est principium . . . primus fons nullius rei commiscibilis est.

[48]) ib. p. 552 b: Ex his patet quod fluxus est emanatio formae a primo fonte qui omnium formarum est fons et origo . . . et si aliud fundit post primam originem formarum, hoc tamen non fundit nisi virtute primi fontis influentis in ipsum: et ideo non fundit universaliter nec ex thesauris propriis, sed ex thesauris a primo fonte mutuatis.

[49]) 553 a. ib.: haec autem emanatio a primo fonte intelligibilis et simplex est, tam secundum essentiam quam secundum esse . . . primum enim . . . propter sui nimiam simplicitatem penetrat omnia: et nihil est cui desit, ubique et semper existens . .

[50]) ib. 553 b. Ex quo patet, quod si secundum in ultimum ulterius fluat vel influat, non fluit nisi in virtute primi . . Patet etiam quod primum solum universaliter . .

[51]) De caus. l. II. tr. IV. c. 2. T. V. 633 a. Ex his . . probatur quod bonitas prima et pura quae primi esse et bonitatis influxiva est, super omnes res influit una et simplici influxione immediate . . . causa enim hujus est quod . . esse et quod est in primo idem est.

[52]) vgl. oben Alexander not. 22. l. c. 632 a: Agit autem (primum) non aliquo sui quod aliquam ad id quod est, habeat diversitatem. Ergo per id quod agit et regit, puram et simplicissimam et verissimam non amittit unitatem, quae super omnes res exaltata est. Hoc autem in nullo sequentium est. Quodlibet enim (632 b.) sequentium in potentia est, et secundum id quod est nihil est et ex nihilo . . . sequitur enim quod in ipso sit esse et quod est.

theorie stets verfällt, nämlich vor der Gefahr, die Grundkategorie der Geschöpflichkeit, die Potentialität auch auf die erste Ursache auszudehnen, d. h. die rein logische Causalität mit der zeitlichen Entwicklung zu verwechseln, — wodurch selbstverständlich der feinere oder rohere Pantheismus (Panlogismus oder sensistischer Monismus) als die einzig richtige Consequenz dieser Confusion zu Stande gebracht wird [53]).

Die göttliche Substanz und das göttliche Wirken hat die Schranke und das Mass des Könnens nur in sich selbst. Eben weil das „Erste" kein Conträres, keinen Gegensatz hat, kann von demselben nichts mit dem Gegensatz behaftetes, wie Potentialität, Materie, Stoff, nicht ποιεῖν und πράττειν ausgesagt werden, weil all diese Prädicate den Gegensatz — das πάσχειν — in sich selbst tragen [54]).

Mit Rücksicht auf diese endlichen Prädicate, die sich alle auf das Potenziellsein reduciren lassen, gilt das Unbewegtsein der ersten Ursache; nicht aber mit Rücksicht auf die Substanz derselben [55]).

---

[53]) De caus. l. II. tr. IV. c. 2. p. 633 a. Potet ergo, quod licet primum non influat nisi una influxione una et simplici, tamen id quod influitur, non omnino est unum: et ea quae influxione recipiunt, non una recipiunt influxione vel receptione. Causa autem hujus est quod . . esse et quod est in primo idem est: et ideo ens primum et bonitas ejus unum et idem est . et quidquid in eo est, unum et idem est . . .

[54]) ib. p. 632. b. c. 1: Secundum enim id quod est, in seipso est, nullam penitus habens causam ad quam comparatum sit in potentia. Adhuc autem sicut unitas ejus non impedit actionem ipsius, ita nec actio prohibet unitatem . . . Nec e converso actio tollit unitatem.

[55]) ib. seq. Hujus autem causa est: quia causa prima immobiliter stat fixa in unitate sua pura semper et regit res creatas per hoc quod influit super eas bonitatem et virtutem esse et vitae et reliquas bonitates differentes secundum possibilitatem et virtutem eorum quae recipiunt eas . . ex quo patet quod omne secundum est compositum, agens vero primum solum simplex est. Compositum autem dico quia est in eo quod agit et quo agit, hoc autem in agente primo est idem . . esse enim sive quo est, communicabile est: id autem quod est, incommunicabile. cf. Aristot. De coelo II. 12. 292 b. 4: (Z. 365 n. 3. 369. 374) conf. Albertus Summa th. II. tr. I. qu. 4. m. 3. T. XVIII. p. 63. 3: Deus autem nullo penitus indiget, nec ad esse nec ad bene esse . . . si aliquo indigeret, mobilis esset ad aliud quo indiget et sic immobilis non esset.

In dem Begriffe der reinen Actualität [56]) liegt sowohl die Gefahrlosigkeit pantheistischer Vermischung wie deistischer Trennung Gottes und der Welt [57]).

Wenn in Gott das vollkommenste Sein, die vollkommenste Thätigkeit, die erste Ursache und der Endzweck **Eins** sind[58]), so liegt ja in dem Gedanken des absolut sich Bewegenden, jede mögliche Activität, ergo alle Schöpferthätigkeit — alles mögliche Schaffen — eo ipso implicite; da ja alles Potenzielle nur mit Beziehung darauf irgendwie seiend ist. Ebenso aber ist von der substanziell gedachten reinen Bewegung alle Passivität, alles Bewegtsein eo ipso ausgeschlossen. Das absolut Bewegende ist eo ipso unbeweglich, „stehend in sich“ und dadurch Alles bewegend.

Nicht blos Ein Widerspruch [59]), sondern zahllose entstehen, sobald das schöpferische Thätigsein, „bewegen“ des ersten Prin-

---

[56]) Alb. de causis ib 632 b.: Cum ergo prima causa agat secundum id quod est, sequitur quod in omni actione sua incommunicabilis est omnibus quae agentur ab ipsa. Si ergo quibus agit et format et regit, ab ea sunt, et non aliquid ipsius (633 a.). Regit ergo omnes res praeter quam commisceatur cum eis Et haec est vera probatio quod divinitatis nomen incommunicabile est. Vgl not. 51.

[57]) ib. p. 633 a: Deus autem ut prima causa est in puritate unitatis consistens, nulli communicabilis est vel miscibilis; virtute tamen operationis operis et praesentia luminis sui et extensione essentiae nihil deserit eorum quae sunt. Alb. Summa th. II. tr. I. qu. 4. m. 3. 3. not. 55 fort.: quod (das Bewegtsein der Substanz nach) est contra omnes qui Deum ponebant: omnes enim ponebant eum esse immobilem, et motorem omnium . . . adhuc, si mobilis esset, cum nihil moveatur a se ipso, oporteret quod haberet alium superiorem motorem se, qui principium motus esset in ipso: et sic ipse non esset primum principium universi esse, quia aliquod esse per motum ab alio motore causaretur in ipso.

[58]) ib. De caus. c. 2. p. 633. mit Beziehung auf Theophrast. Fr. 12. Metaph. 8. und Proclus in Tim. 82. A. εἰ γὰρ ἐρᾷ ὁ κόσμος ὥς φησι καὶ Ἀριστοτέλης . . πόθεν ἔχει ταύτην τὴν ἔφεσιν; Si autem quaeritur, unde causetur in omnibus appetitus ad esse divinum? . . . quod primum lumine suo penetrat in omne quod est, quae penetratio luminis, divini boni est inclinatio, et ad divinum bonum inchoata similitudo. Simile autem appetit simile conf. Alb Summa th. II. tr. I. qu. 4 m. 3. T. XVIII. p. 63. b. n. 3. Deus autem nullo penitus indiget, nec ad esse, nec ad bene esse . . . quod si aliquo indigeret, mobilis esset ad illud quo indiget et sic immobilis non esset . . etc. mobilis esset, cum nihil moveatur a seipso, oporteret quod haberet alium superiorem motorem se . . .

[59]) vgl. Aristoteles Metaph. l. VII. l. XII etc.

cips mit der physikalischen Bewegung verwechselt wird; eine Confusion, deren sich keiner der alten Peripatetiker schuldig gemacht hat [60]). Weil die Modernen schon das aristotelische πρῶτον κινοῦν numerisch fassen und somit verendlichen; weil sie es als Antithese des Potenziellen mit diesem abwechseln lassen, und so einen Selbstverwirklichungs-Process des Absoluten fertig bringen, müssen sie in principielle Opposition zur echten Peripatetik treten.

11. In dem liber de causis wird wenigstens jenes Lieblingsidol der sensualistischen und pantheistischen Weltanschauung [61]), die Theorie vom „Urstoff" (materia prima) beleuchtet, und an dem logischen Gesetze der Substantialität und Causalität erprobt.

Mag das neuplatonische „Eine" oder die „Güte" in der apophatischen Transcendenz auch nicht dem wissenschaftlichen Bedürfnisse genügen: so viel ist sicher, dass neben der Conception des „absolut Guten" die des „Urstoffs" nicht als gleichberechtigt bestehen kann.

Die Frage, wieweit jene Theorien eines David von Dinant und seines Schülers Balduin, welche die Conception der materia prima mit den Prädicaten des ontologischen Princips — der ersten Ursache — ausstatteten, um diese „Materie" theils mit der Gottheit zu identificiren, theils letztere überhaupt als von

---

[60]) Albertus de caus. l. II. tr IV. c. 3. p 634 a: quando . . . agens omni simplicitate simplex est, ita quod in ipso esse et quodest idem est, sequitur, quod illud agens secundum totum sui a causato sejunctum sit, et continuatorem medium non habeat, qui per esse unicum medium sit in utroque . . . et quod agit sine instrumento. cf ib. c. 4.

[61]) conf Munk Mélanges p. 233. Averroës führt den Themistius schon als neuplatonisirenden Peripatetiker an. Comm. in Met. XII. T. VIII f. 143. A. col. 1: während Plato als der gemeinsame Urheber des Emanatismus gilt. Sowohl der immanente Evolutionismus, als auch der transcendente werden auf den gemeinsamen Ursprung reducirt: non est mirum, quamvis natura non intelligat aliquid de hujusmodi, et tamen facit hoc inducendo aliquam intentionem, et hoc demonstrat, quod aliquid rememorat ipsam de causis nobilioribus ut anima . . et universaliter necesse est ut in natura sint proportiones et formae . . . l. 34: A quo igitur fiunt tales formae? . . Cum enim dixerimus quod necesse est in seminibus ut sint virtutes . . a quibus fiunt, necesse est formas abstractas esse . .

der „Urmaterie" bedingt zu fassen, mit dem liber de causis in Verbindung zu bringen sei, harrt noch der Lösung [62]).

Sollten sich die arabischen und christlichen Scholastiker der gemeinsamen Täuschung hingegeben haben, wenn sie sich auf Argumente des liber de causis gerade da am liebsten berufen, wo es gilt, den Wust unerträglicher Gedankenreihen und phantastischen Mysticismus, der in dem „Urstoff" eingewickelt liegt, zu durchschauen? [63])

Albert weist zuerst auf die Consequenz dieser Verirrungen hin, welche jegliches Denken unmöglich machen würden, indem jeder Begriff in einer und derselben Hinsicht in sein eigenes Gegentheil verkehrt würde [64]).

---

[62]) conf. Aristoteles Metaph. XII. 1075. 10. a. 10. b. 25. erörtert Aristoteles die Frage, wie sich die Gottheit, welche als das οὗ ἕνεκα und als das τὸ ἄριστον (Met. XII. 7. 1072. a. 35.) bezeichnet wird, ihrer Substanz und ihrem Wirken nach zur Welt verhalte. Die Unveränderlichkeit, welche De coelo I. 9. 279. a. 16. aus dem Begriff des τὸ πρῶτον von selbst gefolgert wird, wird Met. XII. p. 1075 b. 22. als nothwendig an das οὐ γάρ ἐστιν ἐναντίον τῷ πρώτῳ οὐθέν geknüpft: πάντα γὰρ τὰ ἐναντία ὕλην ἔχει καὶ δυνάμει ταὐτά ἐστιν, ἡ δὲ ἐναντία ἄγνοια εἰς τὸ ἐναντίον. Dann wird an dem Beispiel des Heeres, der Ordnung und des Feldherrn der theistische Grundgedanke erklärt. Averroës. Met. XII. com. 52. f. 158 B. T. VII. giebt die präciseste Darlegung (wie das Fragm. 16. und Sext. adv. Math. IX. 26. vgl. Zeller l. c. 361). Bonum enim existit in exercitu propter ducem in exercitu et propter ordinem ejus, sed bonum quod est in duce, majus est bono quod est in ordine. Ordo enim est propter ducem, sed dux non est propter ordinem, cum dux sit causa ordinis sed non est ordo causa ducis . et quia bonum existit in hoc toto utroque modo s. propter ordinem et propter illud propter quod est ordo s. primum principium.

[63]) Albertus Summa. th. II. tr. I. qu. 4. m. 3. T. XVIII. p. 62. de erroribus Epicureorum; et maxime de antiquo errore Anaximenis, qui dixit Deum et materiam primam esse idem. conf. Albertus Metaph. l. XIII. tr. 2. c. 1. T. III. p. 443 sq. vgl. Dr. Heinr. Hayd: die Principien alles Seienden bei Aristoteles. Freising 1872. S. 14 ff. S. 38. vgl. Dr. Schneid, die scholastische Lehre von Materie und Form. 2. Aufl. Eichstätt 1877. St. Thomas sagt ganz einfach: De veritate . qu. 3. a. 5. ad 3. Quamvis materia secundum se esse non potest, tamen potest secundum se considerari. Damit ist schon die Vorstellung der Existenz eines Urstoffes als eine Verkehrtheit bezeichnet. Darauf geht die Häresie Amalrichs hinaus. cf. Thomas Summa th. II. qu. 3. 8.

[64]) vgl. Amalrich not. 2. fort: Efficiens enim semper actu est agens: materia semper in potentia est, et nunquam actu. Si ergo materia et efficiens

Nach gemeiner Anschauung liege in dem Theismus [65]) die Consequenz, dass Gott das Princip des Universums ist. Dies schliesst die Nothwendigkeit in sich, dass dieses Princip das Sein in allem Seienden, somit die wirkende Ursache in Allem und darum nicht mit der Materie dasselbe sein kann; „denn der Begriff Materie ist das conträre Gegentheil der wirkenden Ursache.“ Das Wirkende ist nämlich immer in der That wirkend, die Materie ist immer in der Möglichkeit und niemals actuell.“

12. Eine richtige Anschauung von dem, was bei Aristoteles Materie (ὕλη) heisst, wird ebenso für nothwendig erachtet, als die consequente Durchführung des Causalitätsbegriffs, der einzig in dem Gedanken des actus purus seinen Abschluss findet [66]).

Die beiden angezogenen Citate aus Aristoteles (Phys. II. 7. I. 9.) sind für die nach peripatetischen Grundsätzen massgebende Fassung der Materie massgebend [67]).

Die Conception des Begriffes „Materie“ schliesst nach Aristoteles in sich, dass dieselbe unter keinen Umständen Princip oder wirkende Ursache irgend eines Dinges sein kann, so

---

essent idem, sequeretur quod idem esset actu et non esset actu, quod est impossibile. Constat autem, quod omnes qui Deum ponebant ipsum universi esse principium, et quod facit debere esse in omnibus quae sunt. Et hoc non potest esse nisi principium efficiens.

[65]) ib. vgl. v. Hertling. Materie und Form. S. 87. Wenn die Materie καθ' αὑτό oder „im Sinne eines eigengearteten Princips“ als blosse logische Möglichkeit gefasst wird, so ist damit keineswegs von der concreten Materie der ὕλη κατὰ δύναμιν das „pure Nichtsein“ prädicirt.

[66]) vgl. oben not. 43. not. 47. not. 58 ff. vgl. Amalrich n. 10. not. 12. not. 15. not. 17. conf. Averroës opp. T. IV. f. 179. 196. B. T. VII. f. 159 B. vgl. oben not. 22.

[67]) Arist. Phys. II. 7. 198. 7. a. 22., wo die vier Principien genannt sind: ἐπεὶ δ' αἱ αἰτίαι τέτταρες, περὶ πασῶν τοῦ φυσικοῦ εἰδέναι, καὶ εἰς πάσας ἀνάγων τὸ διὰ τί ἀποδώσει φυσικῶς, τὴν ὕλην, τὸ εἶδος τὸ κινῆσαν τὸ οὗ ἕνεκα, welche sich auf zwei reduciren (198 b. 32.) das erste Princip und die Materie, aus welchem ersten Princip allein ein Uebergang vom Potentiellen zum Actuellen möglich, da ja die Gegensätze von einander keine Einwirkung erfahren können, mit Beziehung auf I. Phys. 7. 191 b. 192 a. 20: φθαρτικὰ γὰρ ἀλλήλων τὰ ἐναντία. Albertus Summa th. II. t. I. qu. 4. m. 3. 63: Est et propositio concessa ab omnibus, quod tres causae in unam rem coincidunt: quarta vero numquam cum eis sc. materia.

wenig sie als in sich oder aus sich als seiend gedacht werden kann [68]).

---

[68]) Albertus. Summa th. not. 72. fort: In una enim re aliquando sunt efficiens, formalis, finalis: quamvis causalitatum semper sint diversarum. Materia autem cum aliis nunquam in una(m) rem coincidit: sequeretur enim quod contradictoria verificarentur de eodem. Efficiens enim semper actu est agens: materia semper in potentia est et numquam actu, und das. mit Beziehung auf Arist. Phys. I. 9. 192 a. 22: ἀλλὰ τοῦτ' ἔστιν ἡ ὕλη, ὥσπερ ἂν εἰ θῆλυ ἄῤῥενος καὶ αἰσχρὸν καλοῦ · πλὴν οὐ καθ' αὑτὸ αἰσχρόν, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός, οὐδὲ θῆλυ, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός . φθείρεται δὲ καὶ γίνεται ἔστι μὲν ὥς, ἔστι ὡς οὔ . ὡς μὲν γὰρ τὸ ἐν ᾧ καθ' αὑτὸ φθείρεται · τὸ γὰρ φθειρόμενον ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ στέρησις · ὡς δὲ κατὰ δύναμιν, οὐ καθ' αὑτό, ἀλλ' ἄφθαρτον καὶ ἀγένητον ἀνάγκη αὐτὴν εἶναι . . λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἑκάστῳ ἐξ οὗ γίνεταί τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός, der begriffliche Stoff rein für sich gedacht ist unvergänglich, der concrete potentielle Stoff als das τὸ ἐν ᾧ ἐνυπάρχειν, als Inbegriff des blos Möglichen oder desjenigen, was in Folge der Einwirkung der Actualität aus ihm entfaltet werden kann, ist es lediglich als relativer Gegensatz, als Relativbegriff, nicht als Substanzbegriff (κατὰ συμβεβηκός οὐ καθ' αὑτὸ) nämlich stets aus dem formgebenden Gegensatz, somit als das dem Wirkenden gegenüber lediglich Potentielle zu fassen (κατὰ δύναμιν, οὐ καθ. αὑτό) vgl. Bonitz. Index Arist. p. 785. a. 25. ib. 40. Metaph. M. ζω. 1036. a. 8. ἡ ὕλη ἄγνωστος καθ' αὑτήν . ἐπιστητή καθ' ἀναλογίαν. Ph. a. 7. 191 a. 10. M. ζ. 15. 1039. b. 29. Ihr eigentlichster Begriff ist τῆς ὕλης φύσις τοιαύτη ὥστ' ἐνδέχεσθαι καὶ εἶναι καὶ μή. Ihr Begriff ergiebt sich stets aus der ihr relativ entgegengesetzten ἐνέργεια, εἶδος. Nur in diesem Sinne heisst sie ἀρχή, αἰτία, λεγομένη αἰτία; von einer „ersten“, „ewigen Materie“ kann nur die Rede sein in Beziehung zu einem „ersten“, „ewig“ wirkenden Princip, zu dem sie sich schlechthin als Potenz (δύναμις) verhält, ohne in sich irgend welche Substantialität zu haben, So fasst sie Albert: Summa th. II. tr. I. qu. 4. T. XVIII p. 63. b. 3. Adhuc in fine primi physic. dicit Arist. quod materia appetit formam ut turpe bonum: nihil autem aliquid appetit nisi indigeat ipso adesse, vel ad bene esse: ergo materia indiget forma ad esse et ad bene esse: Deus autem nullo penitus indiget, nec ad esse, nec ad bene esse, cujus probatio est, quod si aliquo indigeret, mobilis esset ad illud quo indiget et sic immobilis non esset, nämlich nach Arist. Phys. 190 b. 27. sind: ἡ δέ στέρησις καὶ ἡ ἐναντίωσις συμβεβηκός · ἓν δὲ τὸ εἶδος, οἷον ἡ τάξις ἢ ἡ μουσική . . vgl. über den Gebrauch des Begriffes materia bei den älteren und mittelalterlichen Peripatetikern namentlich Albertus: M. Joannis Baptistae Bernardi Seminarium totius philosophiae Aristotelicae . cf. Lugd. 1605. T. I. p. 799 sq., p. 802. materia nullo modo potest esse generationis aut entis principium, nisi per analogiam ad formam: et ad formam non habet analogiam nisi per esse imperfectum, et indeterminatum et confusum existens in ea: ideo ipsa non est substantia simplex et si ut substantia simplex acciperetur, non posset esse mutationis subjectum etc. vgl. Arist. Phys. VII. 1.

ἅπαν τὸ κινούμενον ὑπό τινος ἀνάγαη κινεῖσθαι, dann nach Phys. III, 2. Gen. et corr. II. 9: τῆς μὲν γὰρ ὕλης τὸ πάσχειν ἐστι καὶ τὸ κινεῖσθαι, τὸ δὲ ποιεῖν καὶ κινεῖν ἑτέρας δυνάμεως.. Zeller l. c. S. 354. 314. Unsere modernen Begriffe von „Materie", „Stoff", stehen unter der Oberherrschaft der mechanischen Naturanschauung, und entsprechen der Peripatetik nicht, indem sie den leitenden Grundgedanken des aristotelischen Begriffes ὕλη, den der Potentialität theils beseitigen, theils in sein Gegentheil verkehren, nämlich in die Vorstellung von greifbar existenten Substanzen, Atomen, Monaden u. s. w. Selbst der Begriff „Kraft" besagt theilweise mehr, theilweise weniger als die aristotelische ὕλη. Nicht selten verknüpfen sich bei modernen Aristotelikern diese modernen Conceptionen, so dass die ὕλη ἄφθαρτος καὶ ἀγένητος von der ausdrücklich das καθ' αὑτὴν ἄγνωστος, d. h. das reine Nichtsein ausgesagt wird, zu einer gleich ewigen Existenz dem τὸ πρῶτον als ἐναντίον coordinirt wird, im klaren Widerspruch zu Met. XII. 1075. b. 24: οὐ γάρ ἐστιν ἐναντίον τῷ πρώτῳ οὐθέν. Dass namentlich im nacharistotelischen Zeitalter die excessive Abstraction nach beiden Seiten hin ihre eigenen Kinder wieder verschlingt, sahen wir bereits in dem Realienstreit und in der Frage über das Princip der Individuation, in welchem von beiden Parteien der gleiche Fehler begangen wird, nämlich die Relativbegriffe, Form und Materie, deren Wahrheit nur in der Gegenseitigkeit besteht, werden fortwährend in die Luft gestellt. So wird von den Einen die Materie für sich (materia sola cf. Albert Metaph. VII. III. 3. 10. T. V. p. 110), von den Andern die Form für sich (namentlich den Skotisten) zum Individuationsprincip gemacht; im ausdrücklichen Widerspruch mit der aristotelischen Terminologie, welche die Relation als Grundlage der Kategorien voraussetzt. Metaph. Z. 3. 1029 a 2. τοιοῦτον δὲ τρόπον μέν τινα ἡ ὕλη λέγεται, ἄλλον δὲ τρόπον ἡ μορφή, τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων· De an. II. 2. 414 a. 14. τριχῶς γὰρ λεγομένης τῆς οὐσίας, καθάπερ εἴπομεν, ὧν τὸ μὲν εἶδος τὸ δὲ ὕλη, τὸ δὲ ἐξ ἀμφοῖν . τούτων δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις τὸ δὲ εἶδος ἐντελέχεια. Die logische Unterscheidung des Möglichen und Wirklichen sowohl, als des Logischen und Factischen, hält die richtige Mitte zwischen der roh objectivistischen Confusion von Denken und Wirklichkeit und der hyperkritischen Trennung. Arist. sagt: φθαρτικὰ γὰρ ἀλλήλων τὰ ἐναντία. Phys. I. 192 a. 21. Dem Ersten aber ist kein ἐναντίον gegenüber. Es steht somit über jeder begrifflichen Relation, und darum ist es ohne jegliche ὕλη, weil reine Energie oder Entelechie Met. XI. 1074 a. 33: τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γάρ. Dagegen hat auch der Apologet der materia primo prima Duns Scotus in seiner Polemik gegen Albert nichts einzuwenden. D. Scotus Comm. in IX. Metaph. qu. 1. u. In II. dist. 12. qu. 1. De rer. princ. qu. 7. a. 1. p. 37. qu. 5. a. 2. scit. 2. p. 30. mit Beziehung auf Arist. Phys. II. com. 32. Primus et proprius effectus est dare esse, et dando esse dat transmutationem et motum creaturis. Albertus Summa de creat. P. I. Tr. I. qu. 2. a. 1. Vgl. u. a. Dr. v. Hertling, Albertus Magnus, Beiträge zu seiner Würdigung. Köln 1880. S. 97 ff. S. 109.

XX. Die pantheisirenden Richtungen.

1. Der erkenntnisstheoretische Process jener pantheisirenden Doctrinen, deren Tragweite auf anderen Gebieten liegt [1]), welche mit dem Gedankenkreise des Liber de causis und der fons vitae und vielleicht mit dem Gnosticismus des Scotus Erigena in Beziehung stehen, wie wir sie in David von Dinanto und Amalrich von Bene vor uns haben [2]), wird von Albert einer einlässlichen Analyse unterzogen.

In dem Commentar zur aristotelischen Physik wird der Gedankengang des Stagyriten genau verfolgt, nämlich der Punkt, worin die Eleaten, Parmenides, Melissus mit den Physiologen (Hylozoisten, Joniern) übereinstimmen. Zu den letzteren zählt Aristoteles namentlich den Empedocles, den Demokrit und „jene, welche von dem Dünnen und Dichten sprechen". Auch diese charakterisirt Aristoteles mittelbar ganz unzweideutig, wo die Lehre des Anaximenes von der Verdichtung und Verdünnung des Aethers als eine Art Fortentwicklung der jonischen Lehre bezeichnet wird [3]).

---

[1]) conf. Albertus M. In Met. III. tr. III. c. 17, T. III. p. 117 a. über den Unterschied des logisch Einen und der Vielheit der Seienden. Est autem deceptio secundum aliquid in hac opinione: quia cum resolvuntur omnia in ens et unum, non stat in ens resolutio in una natura quae univoce sit una natura omnium: id autem quod substantiale est principium entium univoce est in illis quorum est principium: quia aliter non esset diffinitivum: et ideo peccaverunt hi Philosophi in eo quod non distinxerunt unum et ens.

[2]) Albertus M. L. I. Phys. tr. II. c. 4—11 p. 16 sq. Mit Beziehung auf Alpharabi (Fontes quaest. c. 3. ss. Schmölders documenta phil. Ar. p. 44) und Aristoteles Metaph. XII. 7. 1072 a. 22. Physic. 198. 7. a. 15. sagt Albert: Summa th. P. II. tr. I. qu. 4. T. XVIII. p. 636. Est et propositio concessa ab omnibus, quod tres causae in unam rem coincidunt: quarta vero nunquam cum eis, scilicet materia (mit deutlicher Beziehung auf Arist. Met. I. 3. sq. die sogenannten Principien des Aristoteles). In una enim re aliquando sunt efficiens, formalis, et finalis: quamvis causalitatum semper sint diversarum. Materia enim cum aliis nunquam in una re coincidit: sequeretur enim quod contradictoria verificarentur de eodem.

[3]) Arist. Phys. I. 4. 187. a. 12. III. 4. 203 b. 3. De coelo III. 5. 312 b. 9: Simplicius ad Arist. phys. fol. 32. Dann Pseudo-Aristoteles. De Xenophane p. 975. b. 21. ἔτι οὐδὲν κωλύει μίαν τινὰ οὐσίαν τὸ πᾶν μορφήν, ὡς καὶ 'Αναξίμανδρος καὶ ὁ 'Αναξιμένης λέγουσιν, ὁ μὲν ὕδωρ εἶναι φάμενος τὸ πᾶν, ὁ δὲ 'Ανι

In der Metaphysik rechnet Aristoteles dazu noch den Diogenes. Albertus M., der als Grundtypus des hylozoistischen Monismus die Epikuräer gewöhnlich nennt [4]), ist hierin getreu der Angabe des Aristoteles gefolgt, wenn er, wie dieser unter die Vertreter des Hylozoismus den Anaximenes [5]), wie den Empedokles und Demokrit nebst Alexander von Aphrodisias [6]) und David von Dinanto nennt. Aristoteles führt die Genesis des sensistischen oder hylozoistischen Monismus auf den gemeinsamen Grundzug zurück, dass die Vertreter desselben ursprünglich die Gegensätze zu Principien machen [7]), welche Principien dann entweder dem Zufall überlassen werden, oder zuletzt doch eines als seiend, das andere als nicht seiend übrig bleibe, wobei der sensistische Monismus durch den eleatischen als den consequenteren abgelöst werde [8]).

2. Wie Aristoteles sowohl die jonische als die eleatische Lehre als sensistischen Monismus betrachtet, weil sie ja im Grunde „aus dem nämlichen Elemente“ hervorgegangen, so auch Albert [9]). Das eigentlich monistische Sein sei die Materie [10]),

---

μένης, ἀέρα, καὶ ὅσοι ἄλλοι οὕτως εἶναι τὸ πᾶν ἓν ἠξιώκασιν. cont Arist Metaph. I. 3. 984. a. 5. 'Αναξιμένης δὲ ἀέρα . . . πρότερον ὕδατος καὶ μάλιστ' ἀργὴν τιθέασι τῶν ἁπλῶν σωμάτων . .

[4]) vgl. not. 12. not. 9. 15.

[5]) Albertus M. Summa theol. P. II. tr. I. qu. 4. m. 3. T. XVIII. p. 62 b. Deinde quaeritur de erroribus Epicureorum et maxime de antiquo errore Anaximenis, qui nuper per quendam David de Dinanto renovatus est, qui dixit deum et materiam primam esse unum, inducem super hoc antiquum Anaximenem qui dixit omnia esse unum. vgl. not. 3. τὸ πᾶν ἓν ἠξιώκασιν . . .

[6]) vgl. Alexander not. 6—16.

[7]) Arist. I. Phys 4. 5. 188 a. 19: πάντες δὴ τ'αναντία ἀργὰς ποιοῦσιν, οἵ τε λέγοντες ὅτι ἓν τὸ πᾶν καὶ μὴ κινούμενον . . λεπτέον δὴ πρῶτον ὅτι πάντων τῶν ὄντων οὐθὲν οὔτε ποιεῖν πέφυκεν οὔτε πάσχειν τὸ τυχον ὑπὸ τοῦ τυχόντος . . conf Arist. Metaph. IX. 2. 1053 b. 16. vgl. Emminger. S. 14 ff.

[8]) Arist. De Xenophane 876. a. 6. Arist. I. Phys. 11. 189 a. Der Unterschied liege zwischen beiden nur in der geringeren oder grösseren Tragweite der Causalität. Sonst sagen beide ταῦτα δὲ ἢ ἀνάλογον · λαμβάνουσι γὰρ ἐκ τῆς αὐτῆς συστοιχίας.

[9]) Albert. l. I. Phys. tr. II. c. 11. T. II. p. 23. b: Supra nos diximus, quod si unum est principium materiale naturalium, aut est immobile sicut dixerunt Melissus et Parmenides aut mobile sicut physici . .

[10]) Alb. l. c. 8. p. 22 b. conf. Arist. de Xenophane. 975 b. 29: τί δὴ κωλύει καὶ πολλὰ γίγνεσθαί τε καὶ ἀπόλλυσθαι, ἐξ ὄντος ἀεὶ ἐς ὂν μεταβάλ-

und so erst entfalte sich aus dem sensistischen der idealistische Monismus. Beide setzen das Eine an die Stelle des All, und enden somit in Pantheismus, dessen Schwerpunkt in der abusiven Bedeutung des Seienden liegt.

Parmenides hat die Bedeutung des Seienden, welche vieldeutig ist (πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν), sowohl der Substanz als dem Accidens, dem Subject und Accidens, dem Möglichen wie dem Wirklichen zukommt, lediglich auf Eine Art des Seins (unum ens) beschränkt, und dieses Eine dann als Einziges (unicum) gefasst [11]).

Unter diesem Einzig Seienden verstanden die Genannten die Materie, welche sie als das Princip der Dinge betrachteten, wonach aus der Einen Materie Alles hervorgeht [12]). „Diese Materie

---

λοντος ταῖς είρημέναις διαφθοραῖς τοῦ ἑνὸς, κα οὐδὲν οὔτε πλέονος οὔτε ἐλάττονος γιγνομένου τοῦ ὅλου; — cf. Albert l. c. 7. p. 20 b. Patet autem in his syllogismis quod supponitur ens uno modo dici: et ideo idem esset dictu, aliquid esse extra vere ens, quod est esse extra ens et hoc non est verum: quia vere ens est per se ens et substantia: ens autem ambigue dicitur de substantia et accidente. Peccat autem in forma: eo quod non sequitur aliquo modo: si tantum dicitur esse ens, et extra ens nihil esse dicatur c. 21 a.: quia licet tantum ens esse dicatur, tamen possunt esse entia plura quae entis recipiunt praedicationem per prius et posterius, sicut subjectum et accidens ideo non sequitur est tantum ens, ergo unicum ens.

[11]) ib. 2. qu. Parmenides enim accepit unum ens pro unico ente . . . falsa assumit Parmenides in eo quod supponit ens simpliciter, h. e. uno modo dici, cum multipliciter dicatur . . Et si inferatur ulterius sic: omne quod est est unum: ergo non sunt multa, non valet: quia cum dicitur, omne quod est est album significatur subjectum et accidens: et haec duo nec ratione nec continuatione sunt unum . . ideo illa simpliciter sunt multae essentiae licet unum sint subjecto: quod autem aliqua unum sint subjecto et multa in essentia, non vidit neque intellexit Parmenides. Conf. Averroës op. IV. f. 9. Physic. I. com. 25. sq. f. 10. comm. 30. Ueber den Sensismus des Parmenides vgl. Zeller I. 151. 519. vgl. Hauréau de la sc. I. 403 und dessen neueste Schrift: Histoire de la philosophie scolastique, seconde partie, T. I. p. 106 u. a.

[12]) Alb. l. I. Phys. t. II. c. 10. T. II. p. 28 a: Hanc autem materiam totam substantiam et totum esse omnium corporum esse dixerunt: quia formam quae est in materia, esse non perceperunt, sed putabant ipsam per non vere ens distingui quia formas et accidentia non dixerunt esse nisi in sentire et apparere, et non in esse, sicut adhuc multi dicunt, quorum pater erroris est Alexander et David de Dinanto, qui secutus est Alexandrum in hoc: et ideo dixerunt, quod id quod est extra ens et extra vere ens et hoc non est ens, sed videtur esse secundum sensum et aestimationem: et quod homo et asinus sunt unum, sed apparent alia: et contradictoria sunt

aber bezeichneten sie als die ganze Substanz und das ganze Sein alles Körperlichen, weil sie die Form, die in der Materie ist, nicht bemerkten, sondern glaubten, sie lasse sich durch (als) das nicht wahrhaft Seiende unterscheiden, weil sie behaupteten, die Formen und Accidenzen seien lediglich in der Empfindung und im Schein nicht als Sein".

3. Diese merkwürdige Art eines sensistischen Monismus wird dem Alexander von Aphrodisias, dem David von Dinant und „vielen anderen" zugeschrieben, und zugleich auf die erkenntnisstheoretische Begründung desselben, nämlich den alles auflösenden kritischen Phänomenalismus hingewiesen.

Eine einlässliche Kritik dieses an Heraklit und Protagoras [13]) sich anknüpfenden Kriticismus ist zur Verständlichkeit des mittelalterlichen sensistischen Monismus, der verschiedene Gestalten, namentlich die Form des eleatischen τὸ ἓν καὶ τὸ πᾶν, dann die der Identität von Geist und Natur, Gott und erster Materie für sich applicirt, wünschenswerth, um die Analogie derselben Gedankenreihe bei Spinoza, Hume, Berkeley, Kant unschwer zu durchschauen, und damit natürlich auch die Ursache der Abneigung gegen jegliche Kritik dieser Art von Kriticismus auf Seite moderner Philosophen [14]).

Der Sensismus des Alexander von Aphrodisias gilt dem Albertus M. wiederholt als die Quelle der pantheistischen Identitätslehre des David von Dinant [15]).

---

simul vera, si appareat unum uni et alterum alteri: qui cum materia prima una sit, id quod agit pluralitatem (23 b.) non est vere ens, sed esse videtur . . . vere enim est secundam rem, quod ratam et veram habet entitatem: et haec est materia prima quae sola entitas est rerum . .

[13]) Alb. De causis l. II. t. II c. 26. T. V. p. 606.

[14]) conf. Albertus M. Met XIII. t. II. T. III. p. 443. ib. l. VII. t. V. c. 6. p. 292. Metaph. IX 2. 1053 b. 15 sagt (vgl. not. 10). Aristoteles (vgl. I. 3. 984. a. 5 oben not. 3) wiederholt, dass Anaximenes die Luft als das Eine analog dem ἄπειρον des Anaximander bezeichnet habe: ἐκείνων γὰρ ὁ μέν τις φιλίαν εἶναί φησι τὸ ἕν, ὁ δ' ἀέρα, ὁ δὲ τὸ ἄπειρον . . darauf folgt unmittelbar die Polemik, dass nichts Allgemeines, weder das ὄν noch das ἕν Substanz sein könne mit Beziehung auf Met. VI. 13. 1038 b. 10: πρώτη μὲν γὰρ οὐσία ἴδιος ἑκάστῳ ἣ οὐχ ὑπάρχει ἄλλῳ, τὸ δὲ καθόλου κοινόν, und Met. III. 28. 1024. πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν, vgl. Bonitz, Sitzungsber. der Wiener Akad. 1853. 622.

[15]) Alb. M. Summa th. P. I. tr IV. qu 20. T. XVII. p. 76. Alexander in quodam libello, quem fecit de principio i·corporeae et corporeae sub-

Die Verwechslung des logisch Einen mit dem Realen oder Seienden war nach der Ueberzeugung des Albert der Hauptgrund, wesshalb Balduin, der Schüler des David von Dinanto, auf dem gleichen Irrthum beharrte [16]).

Albert besteht seinerseits auf dem Grundgedanken, dass das letzte ontologische Princip nur Eines, der göttliche Intellect sei, dessen substanzielle Einheit und Einfachheit die Verschiedenheit der eigenthümlichen Mannigfaltigkeit der Dinge nicht beeinträchtigt [17]).

---

stantiae, quem secutus est David de Dinanto in libro quem scripsit de Tomis h. e. de divisionibus . . dicit deum esse principium materiale omnium. Quod probat sic: quia noys, h e. substantia mentalis, primum formabile est in omnem substantiam incorpoream, primum autem formabile in res alicujus generis primum materiale est ad illa, noys ergo primum principium est ad omnes incorporeas substantias. Materia autem possibilis ad tres dimensiones primum formabile est in omnes corporales substantias; ergo est primum materiale ad illas . . Nach Alexander Aphr. bei Simplicius Phys. 25. (fr. 43.) basirt der Monismus des Parmenides auf dem Syllogismus: τὸ παρὰ τὸ ὄν οὐκ ὄν · τὸ οὐκ ὂν οὐϑέν · ἓν ἄρα τὸ ὄν . conf. Arist. Met. 5. 986 b. 27. Averroës Epit. in Met. T. VIII. f. 171 B. sagt: Materia dicitur diversimode. Nam quaedam est materia prima, — quae est imperceptibilis.

[16]) Alb. Summa th. P. II. tr. 1. qu. 4. m. 3. p. 63 a. T. XVIII. Discipulus autem ejus quidam Balduinus nomine contra me ipsum disputans talem licet vilem induxit rationem, quod quaecunque sunt et nullo modo differunt, sunt eadem; deus et materia prima et nois sunt, et nullo differunt; ergo sunt eadem . Simplicia autem prima nullam differentiam habent, quia si differentiam haberent, composita essent; deus, hyle, nois, simplicia prima sunt; ergo nullam habent differentiam; ergo nullo modo differunt, et sic per consequens eadem sunt: et hoc est propositum ipsius. Et haec sunt fortiora quae de errore isto ad me pervenerunt. Aristoteles Met. 5. 986 b. 21 sagt, Parmenides scheine das Eine Seiende als begriffliches, Melissus als materielles Eins zu fassen; dagegen Xenophanes οὐδὲν διεσαφήνισεν, οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας ἔοικε ϑιγεῖν. Theophrast bei Simplicius Phys. 5. b. fr. 45: μία δὲ τὴν ἀρχὴν ἤτοι ἓν τὸ ὄν καὶ πᾶν καὶ οὔτε πεπεράσμενον οὔτε ἄπειρον οὔτε κινούμενον οὔτε ἠρεμοῦν Ξενοφάνη . . ὑποτίϑεσϑαί φησιν ὁ Θεόφραστος.

[17]) Alb. M. Met. l. VI. tr. II. c. 6. T. III. 241 a, absque omni enim dubitatione tenendum est, quod universitatis principium est unum: et hoc est intellectus divinus . . . est causa ordinis omnium eorum quae sunt . . . ideo: quia intellectus divinus non tollit possibilitatem a materia: et ideo licet in ipso omnia sint immobiliter, tamen in materia fiunt contingenter . . 241 b: quia intellectus divinus non tollit a materia nec a causis secundis dispositiones suas proprias. Den Versuch Hauréau's (in den Mémoires de l'institut impérial, T. XXIX, p. 319) statt des Alexander von Aphrodisias

Somit ist auf dem Boden der einfachen Logik, auf welchem das begriffliche Sein als Ursache von dem concreten sinnlichen Sein als Wirkung substanziell sich unterscheidet, wie das reine Licht und die Farben: eine Vermischung von Gott und erster Materie wie bei David von Dinant, Balduin und Amalrich von Bene von selbst ausgeschlossen [18]).

4. Nicht übergehen dürfen wir die Thatsache, dass die Mehrzahl der Aristoteliker der Renaissancezeit den aristotelischen Begriff der ὕλη als eine für sich seiende positive Grösse betrachteten [19]), d.h. ausserhalb der Relation zum „Wirklichen" κ. ε. setzten. Die logische Nothwendigkeit, den Stoff als ein Wirkliches für sich anzusehen, war nahe. Gerade darin suchte man die Bedeutung des Aristotelismus im Gegensatz zu dem fabulosen Atomismus des Demokrit und dem Idealismus Plato's, dass Aristoteles die Materie von der στερήσις befreite, und die Natur zum wirkenden Princip der Dinge machte [20]).

Dass damit die aristotelische Terminologie auf den Kopf gestellt ist, haben die alten griechischen, die arabischen und christlichen Commentatoren im Grunde einstimmig behauptet [21]).

---

den Dominicus Gundisalvi zum Vorgänger Davids zu machen, betrachten wir als einen missglückten.

[18]) cf. Guilelmus Paris. De Trinit. c. 7. opp. T. II. p. 8. Supplem.: Est ergo ipsum esse (Dei) omnibus esse quo sunt, non autem quod sunt; quoniam ipsum nihil eorum est, quae sunt participatione ipsius; sed est essentia una pura, solitaria, omnibus incommunicans et immixta, implens tamen omnia ad modum sparsi luminis supra universum.

[19]) vgl. Arist. de gen. et corr. II. 9. 339: ὡς μὲν ἡ ὕλη τοῖς γεννητοῖς ἐστιν αἴτιον τὸ δυνατὸν εἶναι καὶ μὴ εἶναι. vgl. De causis not. 73. und die treffende Zusammenstellung von Dr. Schramm, die Metaphysik des Aristoteles, Bamberger Studien-Programm 1876/77, S. 63.

[20]) vgl. die Praefatio Marci de Odis Patavini in Aristotelis et Averrois volumina (ed. Venet. 1552. T. I. fol. 6 A.) Aristoteles enim vere naturalia principia, materiam S(ive) formam (!) et privationem primus omnium cogitavit . . . Mitto invictissimas rationes, quibus Aristoteles atomos illas et indivisibilia corpuscula destruxit, quae a Leucippo . . . fabulose sunt introducta? . . . annon, quod magnum in philosophia est, Aristoteles privationem a materia sejunxit, efficientemque rerum causam naturam statuit? quae neque intellexit, neque praestitit Plato.

[21]) Averroës Comment. l. XII. 17. T. VIII. f. 143 A: col. 5. ein Resumé: Dicamus igitur quod omnes dicentes agens aliquod esse et generationem esse universaliter, sunt bibartiti et valde contrarii et habet medios,

Während der transcendente Evolutionismus eine Ueberspannung des Causalitätsprincips und eine Verlegung desselben in eine durch die Logik nicht mehr controlirbare Aeonenwelt ist, entbehrt der positivistische Evolutionismus des logischen Princips. des Kriteriums der Wissenschaft. Die Auflösung der logischen Proportion, die in der „Energie" liegt, in eine durch die blosse Phantasie des begabten Dichters bemessbare Aeonenreihe entgeht der Kritik des Averroës nicht. An die Stelle der Logik tritt eine Combination von arithmetischer und phantastischer „Reihenfolge". Sobald die „erste Materie" aufhört, Relativbegriff zum „ersten Bewegenden" zu sein, und die „ewige Materie" ohne den „ewigen Schöpfer" für sich als Subject in Betracht kommt, ist der erste Schritt zur Verkehrung der Peripatetik gethan, deren Grundgesetz τῷ προτῷ οὐθὲν ἐναντίον durchbrochen ist.

Die bis in's Unendliche sich abzweigenden Variationen in der Fassung des Begriffes der materia (ὕλη) haben hier ihr eigentliches Kriterion.

5. Die Peripatetiker der alten und mittelalterlichen und der neueren Zeit müssen zugestehen, dass bei aller scheinbaren und wirklichen Abweichung des aristotelischen Sprachgebrauchs Aristoteles den Begriff der ὕλη stets als Relativbegriff, als ἐναντίον [22]) zu einem anderen gebraucht, zu dem die Materie als Potenz

---

et quidem eorum sunt dicentes latitationem et contrarii eorum sunt dicentes creationem. Dicentes latitationem dicunt quod quodlibet est in quolibet: et quod generatio est exitus rerum ab invicem: et quod agens non est nisi extrahens et distinguens eas ab invicem, quod autem agens apud istos non est nisi movens manifestum est. Dicentes autem creationem dicunt, quod agens ereat totum ens de nihilo quod non habet necesse ad hoc ut sit materia in quam agat, sed creat totum. Et haec est loquentium in nostra lege et lege Christianorum: de qua Joannes Christianus (Philoponus) opinabatur quod possibilitas non est nisi in agente, ut Alpharabius narravit in libro de entibus transmutatis . . . ib. l. 50. Sed agens apud Arist. non est congregans inter duo in rei veritate, sed extrahens illud, quod est in potentia ad actum S. inter materiam et formam secundum quod extrahit potentiam ad actum non destruendo subjectum recipiens potentiam, et tunc efficiuntur in composito duo, materia et forma. conf. f. 148 A. col. 2. cf. Schmoelders p. 144. Der Begriff der creatio, bei Averroës wenigstens, bedeutet nicht eine combinirende, sondern eine causirende Thätigkeit.

[22]) vgl. gegen den angeblichen Dualismus bei Aristoteles nach Zeller's Auffassung, die eben erschienene Schrift von Bullinger, Aristoteles und

sich verhält, sei dieses Andere die Form als nächste oder als entferntere Ursache. Dass man berechtigt sei, als Aristoteliker von einem „Sein" der Materie schlechthin, ohne Beziehung auf den letzten Seinsgrund zu sprechen, behauptet weder ein Averroës, noch ein Duns Scotus [23]), der das Möglichste an dialektischem Scharfsinn aufbietet, um der Materie ein relatives Fürsichsein zu vindiciren. Der Grundsatz des Aristoteles, dass damit das Sein derselben nicht im Sinne eines conträren Gegensatzes zum Sein des „Ersten" oder Gottes prädicirt werde, ist für ihn bindend [24]). Der Materie ein Sein im Sinne der Causalität zu vindiciren, ist erst auf Grund einer sophistischen Parachrese, eines Missbrauches des Wortes „Sein" denkbar, das bald eine rein begriffliche, bald eine sinnlich-empirische Bedeutung hat, welche Doppelbedeutung dann so gewendet wird, dass das bloss sinnlich-empirische als das Principale, und als Ursache in den Vordergrund tritt, während das eigentlich Wesenhafte, nämlich der nichtsinnliche Begriff „Sein" zuerst als abusive Nebenbedeutung, dann als sein eigener Gegensatz, nämlich als F o l g e genommen wird.

Diese Verkehrung ist in dem platonischen Parmenides gerichtet. Auf dieselbe lassen sich die späteren Versuche, die materia prima zum Seinsprincip zu erheben, reduciren. Das Gesetz des Widerspruchs und der Causalität sind damit auf Einen Schlag auf den Kopf gestellt, im angeblichen Interesse der „fortschreitenden Wissenschaft", welche eine fortschreitende Paralogie und ein alle Logik vernichtende Phantastik zu werden droht. Hierin ist Aristoteles durchweg Platoniker, dass er, wie Plato sowohl gegen die hylozoistischen Jonier als gegen die Eleaten die Möglichkeit der Wissenschaft auf Grund eines logischen Seinsbegriffs gerettet hat [25]), wodurch ebenso der Verfall in roh-

---

Professor Zeller in Berlin. München 1880. S. 36 ff. und v. Hertling's Festschrift über Albertus. Köln 1880. S. 86 ff. S. 110 u. a.

[23]) Duns Scotus De rerum principio. qu. 7. a. 1. (T. III. p. 38 sq.).

[24]) Duns Scot. De rer. princ. qu. 8. a. 6. T. III. p. 57.

[25]) Aristoteles Met. IV, 5. 1010 a. 1, giebt als Ursache der sensistischen und eleatischen Lehre (des Demokrit, Empedokles sowohl als des Parmenides) an: αἴτιον δὲ τῆς δόξης τούτοις, ὅτι περὶ μὲν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν ἐσκόπουν, τὰ δ' ὄντα ὑπέλαβον εἶναι τὰ αἰσθητά μόνον. Dass bei Parmenides der Versuch der Abstraction — das Nichtsinnliche als das eigentlich logische

sensistischen Positivismus, die Verwechslung des Roh-Sinnlichen mit dem Wirklichen, Positiven, als auch der Dualismus von zwei getrennten Welten „neben“ oder „hintereinander“ unmöglich wird.

XXI. Schluss.

Es ist nicht so zufällig, dass die Gedankenströmung Amalrichs mit alten gnostischen Traditionen in Berührung steht. Nicht als einen Fortschritt in der philosophischen Bildung, sondern als einen Rückschritt auf antiquirte, von dem „Meister der Wissenden“ bereits kritisch zurechtgelegte Standpunkte sieht Albert die gnostisch-pantheistischen Theorien eines David, Amalrich, Balduin an, als Abfall von der Peripatetik, die von einem phantastisch Allgemeinen nichts wissen will, sondern in Allem von dem individuell concret Seienden ausgeht, und nur in Beziehung zu diesem, der πρώτη οὐσία — die Art- und Gattungsbegriffe als secundäre, das Besondere im menschlichen Geiste erst in seiner Gesammtheit Erfasste — d. h. die begriffliche Universalität als das wahrhaft Allgemeine darthut. Albert ist im Ganzen der Vertreter eines gemässigten Realismus, und zwar zunächst im rein logischen Interesse. Diesem trieb ja trotz der mannigfachen Abwege und der vielverworrenen Nüancirung die formale dialektische Entwickelung seit Porphyr-Boëthius bei den lateinisch-christlichen Dialektikern, bei Wilhelm von Champeaux, Roscellin, Abälard, bei den Victorinern, bei Gilbert u. s. w. ebenso wie bei den Arabern und Juden des 11./12. Jahrhunderts entgegen. Alexander von Hales, der Lehrer Alberts, geht bereits im Ganzen diesem Ziele entgegen, ebenso Wilhelm von Paris. Albert beschreibt nur grössere Kreise, zieht namentlich mehr als die Vorgänger die philosophische Arbeit der Araber und Juden zu Rathe. Dies seine Stärke und theilweise seine Schwäche.

Sein zu fassen — als die Substanz des Sinnlichen oder den λόγος (Parm. V. 33) gemacht wurde, wird jetzt auch von Zeller (I. 512 ff. u. a.) behauptet.

Druck von J. C. Fischer & Comp. in Wien.

DES

ALBERTUS MAGNUS

VERHÄLTNISS ZU DER ERKENNTNISSLEHRE

DER

GRIECHEN, LATEINER, ARABER UND JUDEN.

EIN BEITRAG ZUR GESCHICHTE DER NOETIK.

FESTSCHRIFT

IM AUFTRAGE DES COMITÉ'S ZU DER SECHSTEN SÄCULARFEIER UND ZUR ENTHÜLLUNG DES ALBERTUS-DENKMALS IN DESSEN VATERSTADT LAUINGEN

VERFASST VON

DR. JOSEF BACH

O. Ö. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE UND PÄDAGOGIK AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN.



WIEN 1881.

WILHELM BRAUMÜLLER

K. K. HOF- UND UNIVERSITÄTSBUCHHÄNDLER.



